ایران نامہ

(منتخبات از مجلۂ اقبال)

مرتبہ

گوہر نوشاہی

بزمِ اقبال، کلب روڈ، لاہور

ایران نامه

ایران نامہ

(منتخبات از مجلّۂ اقبال)

مُرتّبہ

گوہر نوشاہی

★

بزمِ اقبال ○ ۲۔ کلب روڈ لاہور

MASOOD FAISAL JHANDIR LIBRARY
Acc No. 053031
★ MAILSI ★

جملہ حقوق محفوظ

طبع اول : اکتوبر ۱۹۷۱ء

تعداد : ۱۱۰۰

ناشر : ڈاکٹر محمد جہانگیر خاں
سیکرٹری بزم اقبال لاہور

مطبع : زرین آرٹ پریس ، ۶۱ - ریلوے روڈ ، لاہور

طابع : محمد زرین خاں

قیمت : بارہ روپے

کتاب خانہ سردار جھنڈیر
میلسی (پاکستان)
نمبر شمار : ....
کتاب نمبر : ....

TECHNICAL SUPPORT BY
CHUGHTAI
PUBLIC LIBRARY

بمناسبتِ

جشنِ دو هزار و پانصد سالہ

شاہنشاہیِ ایران

(۱۵- اکتوبر ۱۹۷۱م)

فہرست

پیش لفظ

بزمِ اقبال لاہور ، ایران کے جشنِ دو ہزار و پانصد سالہ پر ''ایران نامہ'' شائع کر کے اہلِ ایران کی خدمت میں ہدیۂ تبریک پیش کر رہی ہے -

''ایران نامہ'' فارسی زبان و ادب اور علوم و افکار سے متعلق اُن مقالات کا انتخاب ہے جو بزمِ اقبال کے سہ ماہی مجلّے ''اقبال'' میں شائع ہوتے رہے ہیں - مجلۂ ''اقبال'' ۱۹۵۲ع سے شائع ہو رہا ہے اور علامہ محمد اقبال کی زندگی اور فکر و فن سے متعلق موضوعات کی اشاعت کے لیے وقف ہے - فارسی زبان و ادب اور ایرانیات علامہ اقبال کے پسندیدہ ترین موضوعات میں سے تھے - چنانچہ علامہ اقبال نہ صرف اپنے تخلیقی سفر میں پیر روسی کی رہبری پر فخر کرتے تھے ، بلکہ مسلمانانِ پاکستان و ہند اور مسلمانانِ ایران کو ایک ہی تہذیبی وحدت میں دیکھتے تھے - بقول اقبال :

تنم گلی ز خیابانِ جنتِ کشمیر
دل از حریمِ حجاز و نوا ز شیراز است

از حجاز و چین و ایرانیم ما
شبنم یک صبح خندانیم ما

مرا بنگر کہ در ہندوستان دیگر نمی بینی
برہمن زادۂ رمز آشنای روم و تبریز است

''ایران نامہ'' علامہ اقبال کے اِن اشعار کی ادبی تعبیر کی ایک کوشش ہے -

زیر نظر مجموعے کے بارے میں اس قدر عرض کرنا کافی ہوگا کہ یہ تمام مقالات ایک خاص نقطۂ نظر سے مرتّب کیے گئے ہیں - کوشش کی گئی ہے کہ گزشتہ بیس برس میں پاکستان کے اہل علم و دانش نے فارسی زبان و ادب پر جو

علمی و تحقیقی کام کیا ہے ، اس کی ایک معیاری جھلک قارئین کے سامنے آ جائے۔

بزمِ اقبال نے اپنے ۱۳ اگست ۱۹۷۱ع کے اجلاس میں اس مجموعے کی اشاعت کا فیصلہ کیا تھا ۔ اس کام کی تکمیل بے حد عجلت میں ہوئی ہے ۔ تاہم تدوین کے دوران میں مشمولہ اقتباسات کو اصل حوالوں سے ملا کر صحت کا اطمینان کر لیا گیا ہے ۔ مقالہ نگاروں نے جہاں جہاں محض حافظے سے کام لیا تھا ، وہاں اشعار اور عبارتیں اصل کے مطابق نہ رہی تھیں ۔ مرتّب کی طرف سے تصحیح یا اضافے قوسین میں درج ہیں ۔

استادِ گرامی پروفیسر حمید احمد خاں صاحب کا احسان مند ہوں کہ انہوں نے از راہِ کرم کتاب کے مسودے کو ایک نظر ملاحظہ فرما کر مجھے اپنے گرانقدر مشورے ارزانی فرمائے ۔

گوہر نوشاہی

سانده روڈ ، لاہور
۴ ۔ اکتوبر ۱۹۷۱ع

تعارف نامہ

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی

ولادت :

آگرہ، ۱۵ جون سنہ ۱۹۱۶ع -

تعلیم :

وکٹوریہ ہائی اسکول آگرہ، مشن اسکول بدایوں، اسلامیہ ہائی اسکول بدایوں، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، لندن یونیورسٹی، کولمبیا یونیورسٹی نیویارک -
بی - اے - آنرز، ایم - اے، پی ایچ - ڈی -

موضوعاتِ مطالعہ و تحقیق :

تاریخِ زبان و ادب اُردو، لسانیات، اطلاقی لسانیات، قواعد اُردو، تنقید اور عملی تنقید، تاریخ اور ثقافتِ پاکستان -

تصانیف :

(صرف چند تصانیف اس فہرست میں شامل ہیں) -

(۱) لکھنؤ کا دبستانِ شاعری، ۵ ایڈیشن -
(۲) جرأت ـــ ان کا عہد اور شاعری -
(۳) مصحفی اور ان کا کلام -
(۴) نظیر اکبرآبادی ـــ عہد اور شاعری -
(۵) غزل اور متغزّلین -
(۶) ادبی روایت اور تجربے -
(۷) ابتدائی لسانیات -
(۸) اُردو کا صوتی نظام -
(۹) جامع القواعد -

(۱۰) ادب و لسانیات۔

(۱۱) آج کا اُردو ادب۔

مصروفیات:

استاد شعبۂ اُردو، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ۱۹۳۸ع تا ۱۹۴۸ع۔
استاد شعبۂ اُردو، پنجاب یونیورسٹی لاہور، ۱۹۵۰ع تا ۱۹۵۶ع۔
پروفیسر و صدر شعبۂ اُردو، کراچی یونیورسٹی، ۱۹۵۶ع تا حال۔
پروفیسر کولمبیا یونیورسٹی، نیویارک، ۱۹۵۹ع - ۱۹۶۰ع۔
مشیر لسانی سیٹو، بنکاک ۱۹۶۰ع - ۱۹۶۱ع۔

موجودہ منصب:

پروفیسر و صدر شعبۂ اُردو، و رئیس کلیہ فنون، کراچی یونیورسٹی۔

سید عابد علی عابد

سید عابد علی عابد ستمبر ۱۹۰۶ع میں پیدا ہوئے۔ ۱۹۱۹ع میں رنگ محل ہائی سکول لاہور سے میٹرک کیا۔ پنجاب یونیورسٹی لاہور سے ۱۹۲۳ع میں بی۔ اے، ۱۹۲۵ع میں ایل۔ ایل۔ بی اور ۱۹۳۰ع میں ایم۔ اے فارسی کی ڈگری حاصل کی۔ کچھ عرصہ وکالت کرنے کے بعد ۱۹۳۴ع میں ایف سی کالج لاہور میں لیکچرار مقرر ہوئے۔ یہ سلسلہ ۱۹۳۶ع تک جاری رہا۔ اس کے بعد دیال سنگھ کالج لاہور کے شعبۂ فارسی سے بحیثیت لیکچرار منسلک ہوئے۔ ۱۹۴۷ع کے بعد کالج کے پرنسپل مقرر ہوئے۔ ۱۹۵۴ع میں اس عہدے سے ریٹائر ہو گئے۔ ۱۹۵۰ع میں مجلس ترقیٔ ادب لاہور کے رکن نامزد ہوئے۔ ۱۹۵۷ع میں مجلس کے سہ ماہی مجلّے ''صحیفہ'' کی ادارت قبول کی۔ ۱۹۶۷ع میں صحیفے کی ادارت ترک کر کے کاملاً مجلس کے شعبۂ تصنیف و تالیف میں آ گئے۔ آپ کو مجلس کے شعبۂ تصنیف و تالیف میں بحیثیت مدیر اس سے قبل ہی شامل کیا جا چکا تھا۔ ۲۰ جنوری ۱۹۷۱ع کو صبح نو بجے کے قریب حرکتِ قلب بند ہو جانے کے باعث انتقال کیا اور لاہور کے مشہور قبرستان ''مومن پورہ'' میں سپردِ خاک ہوئے۔

پچاس کے قریب تصانیف و مؤلفات اور سو سے زاید علمی مقالات آپ سے یادگار ہیں جن کی تفصیل سہ ماہی ''صحیفہ'' لاہور کے عابد نمبر میں موجود ہے -

انعام الحق کوثر

ولادت :

یکم اپریل ۱۹۳۱ع -

تعلیم :

ایم - اے فارسی (۱۹۵۴ع) ، ڈپلوما اِن جرنلزم (۱۹۵۳ع) ، پی ایچ - ڈی (۱۹۶۳ع) -

مصروفیت :

پرنسپل گورنمنٹ کالج مستونگ -

تصانیف :

(۱) فغانیز لائف اینڈ ورکس ، مطبوعہ پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی کراچی ، ۱۹۶۳ع -
(۲) کوئٹہ قلات کے براہوئی - (پروفیسر انور رومان کی کتاب کا ترجمہ) ، مطبوعہ ثقافت لاہور ، جنوری ۱۹۶۴ع تا مئی ۱۹۶۴ع -
(۳) بولان نامہ (ایک باب بلوچ فارسی گو شعرا) ، مطبوعہ ورنا واننده گل کوئٹہ ، ۱۹۶۶ع -
(۴) ثقافت اور ادب ـ وادیٔ بولان میں (ایک طویل باب بلوچستان کے فارسی گو شعرا) بزمِ ثقافت کوئٹہ ، ۱۹۶۶ع -
(۵) بلوچستان میں فارسی شاعری ، بلوچی اکیڈمی کوئٹہ ، ۱۹۶۸ع -
(۶) جوہر معظم ، دیوانِ ناطق مکرانی ، بلوچی اکیڈمی کوئٹہ ، ۱۹۶۹ع -
(۷) بلوچستان میں اُردو ، مرکزی اُردو بورڈ لاہور ، ۱۹۶۸ع -
(۸) منتخباتی از شعرای فارسی گوی بلوچستان ، زیرِ اشاعت -

''بلوچستان میں فارسی مخطوطات و مطبوعات'' اور ''شعر فارسی در بلوچستان'' زیر ترتیب -

ڈاکٹر شوکت سبزواری

ڈاکٹر صاحب ۱۹۰۸ع میں یو پی کے مشہور شہر میرٹھ میں پیدا ہوئے - فارسی و عربی کی تعلیم ایک مقامی درسگاہ مدرسہ امداد العلوم میں حاصل کی - پہلے فارسی میں ایم - اے کیا ، اس کے بعد کلکتہ یونیورسٹی سے عربی میں ، اور دونوں میں اول درجہ حاصل کیا - اُردو میں ایم - اے کرنے کے بعد اسلامیہ کالج بریلی میں ملازمت کر لی - یہیں سے فلسفہ کلام غالب کا پہلا ایڈیشن شائع ہوا - ۱۹۴۶ع میں میرٹھ کالج میں اُردو کے پروفیسر مقرر ہوئے - ۱۹۵۰ع میں ڈھاکہ یونیورسٹی کے شعبۂ فارسی و اُردو میں تقرر ہوا ، جہاں سے اُردو لسانیات میں پی ایچ - ڈی کی ڈگری حاصل کی - آج کل ترقیٔ اُردو بورڈ میں جامع اُردو لغت کے مدیر اول ہیں - ذیل کی کتابیں شائع ہو چکی ہیں :

(۱) فلسفۂ کلامِ غالب ، اشاعت دوم -

(۲) اُردو زبان کا ارتقا -

(۳) داستانِ زبانِ اُردو -

(۴) غالب — فکر و فن -

(۵) لسانی مسائل -

(۶) نئی پرانی قدریں -

(۷) معیار ادب -

(۸) اُردو لسانیات -

ڈاکٹر محمد ریاض

ڈاکٹر صاحب ۴ - مارچ ۱۹۳۵ع میں پیدا ہوئے - ۱۹۵۳ع میں میٹرک ، ۱۹۵۴ع میں فاضل فارسی اور ۱۹۵۷ع میں فاضل عربی کا امتحان پاس کیا - ۱۹۶۳ع میں ایم - اے اُردو اور ۱۹۶۵ع میں ایم - اے فارسی کی ڈگری پنجاب یونیورسٹی سے حاصل کر کے تہران چلے گئے جہاں سے ۱۹۶۸ع میں پی ایچ - ڈی کی ڈگری حاصل کی -

۱۹۶۴ع میں گورنمنٹ کالج کراچی کے شعبۂ اُردو میں لیکچرار مقرر ہوئے -

۱۶ نومبر ۱۹۷۰ع سے سنٹرل گورنمنٹ کالج اسلام آباد میں صدر شعبۂ فارسی اور وائس پرنسپل ہیں -

شاہ ہمدان اور علامہ اقبال کے سوانح اور ادبی خدمات پر خصوصی مطالعہ کیا ہے - پاکستان اور ایران کے علمی مجلّوں میں آپ کے تحقیقی مقالات شائع ہوتے ہیں -

ڈاکٹر ظہورالدین احمد

پروفیسر و صدر شعبۂ فارسی ، گورنمنٹ کالج لاہور (ریٹائرڈ) -

تعلیم :

(۱) ایم - اے فارسی (پنجاب یونیورسٹی) -

(۲) پی ایچ - ڈی ابوالفضل اور احوال و آثار پر ، انگریزی میں مقالہ (پنجاب) -

(۳) فاضل اُردو (پنجاب) -

(۴) ڈپلوما ان فرنچ (پنجاب) -

(۵) فنِ کتابداری میں تربیت (پنجاب) -

(۶) فارسی باستان ، اوستا ، پہلوی اور فارسی جدید میں دروس کی تکمیل (تہران یونیورسٹی) -

تالیفات :

(۱) نیا ایرانی ادب -

(۲) ایران شناسی -

(۳) پاکستان میں فارسی ادب (جلد اول) -

(۴) دستور فارسی -

(۵) کتاب دانش (مقالات فارسی) -

(۶) درسی کتب کی تالیف و تدوین -

ڈاکٹر عبدالغنی (ایم - اے ، پی ایچ - ڈی)

ولدیت : مولوی فتح محمد -

متوطن : بُلّو ، ضلع جھنگ -

تاریخ پیدائش : ۲۵ جنوری ۱۹۱۰ع -

ستمبر ۱۹۶۷ع تک محکمۂ تعلیم میں استاذ فارسی ، اس کے بعد اب تک رکن شعبۂ تاریخِ ادبیات پنجاب یونیورسٹی لاہور -

تصنیفات :

۱- امیرِ حزب اللہ : ابوالبرکات سید محمد فضل شاہ (م - دسمبر ۱۹۶۶ع) - ولیٔ کامل ، پیرِ طریقت ، مصلح قوم ، رہبرِ ملّت ، فصیح البیان مقرّر ، اُردو کے زبردست ادیب ، تحریکِ پاکستان کے بہت بڑے داعی ، متوطّن جلال پور شریف ضلع جہلم کے مبسوط حالاتِ زندگی اور ان کی تصنیفات ، خطبات اور مقالات پر تبصرہ ، مکمل اور جامع سیرت - کتاب ادارۂ حزب اللہ جلال پور شریف ضلع جہلم نے ۱۹۶۵ع میں طبع کرائی -

۲- عبدالقادر بیدل عظیم کی حیات اور تصنیفات (بزبانِ انگریزی) : ڈاکٹریٹ کی ڈگری کا رسالہ (Thesis) - پبلشرز یونائیٹڈ انارکلی لاہور نے ۱۹۶۱ع میں طبع کرایا - کابل میں اس کا حیات و فکرِ بیدل کے نام سے فارسی زبان میں ترجمہ ہو چکا ہے - یورپ اور امریکہ کے مختلف مستشرقین نے اسے بنگاہِ تحسین دیکھا -

۳- روحِ بیدل : مطبوعہ مجلس ترقیٔ ادب لاہور ، ۱۹۶۷ع -
مؤلف کے ان مقالات کا مجموعہ جو بزبانِ اُردو رسائل میں چھپتے رہے -
(بیدل کی شخصیت اور اسلوب والا مقالہ اس مجموعے میں شامل نہیں) -
(یہ کتاب مذکورہ بالا رسالہ کا ترجمہ نہیں ہے) -

۴- بیدل اور غالب پر مزید مقالات کے علاوہ دیگر علمی ، ادبی اور تنقیدی تحریریں - یہ بھی اکثر و بیشتر ۱۹۶۷ع کے بعد مختلف ملکی جرائد میں شائع ہو چکی ہیں -

ڈاکٹر سید محمد اکرم

۶ دسمبر ۱۹۳۸ع کو لاہور کے ایک نواحی گاؤں مونگنانوالہ میں پیدا ہوئے۔ ۱۹۶۰ع میں پنجاب یونیورسٹی سے فارسی میں ایم - اے کیا - حکومت ایران کی دعوت پر اسی سال تہران یونیورسٹی میں داخل ہوئے جہاں سے ۱۹۶۳ع میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی - ۱۹۶۴ع میں شعبۂ فارسی پنجاب یونیورسٹی میں بحیثیت لیکچرر مامور ہوئے جہاں ابھی تک مشغولِ خدمت ہیں - ضمناً خانۂ فرہنگ ایران لاہور میں ۱۹۶۴ع سے تا بحال فارسی کلاسوں کی تدریس اور سرپرستی کے فرائض انجام دے رہے ہیں -

۱۹۶۳ع میں آپ کا ایک مختصر شعری مجموعہ ''پروانۂ پندار'' تہران سے شائع ہوا - ۱۹۷۰ع میں ایک تصنیف ''اقبال در راہ مولوی'' لاہور سے شائع ہوئی جسے پاکستان میں فارسی نثر کی پہلی کتاب قرار دیا گیا - پاکستان اور ایران کے بعض جرائد میں آپ کے مقالات چھپ چکے ہیں -

☆ ☆ ☆

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی

تاریخِ تصوف کا ایرانی اور ہندی پس منظر

مختلف اسلامی اور غیر اسلامی عناصر و اثرات نے جس طرح مسلمان صوفیا ، متصوفین اور حکما کے خیالات و افکار پر اثر ڈالا ہے اس کا اندازہ اسلامی تصوف کی تاریخ سے بخوبی ہو سکتا ہے ۔ رسول اکرم ؐ ، صحابہ اور تابعین کی زندگی میں صفائے قلب ، سادگی ، نیکی ، فقر و قناعت ، استغنا و توکل ، ایثار ، عبادت و ریاضت ، ذکر و فکر کے بعض آثار موجود ہیں جنھیں اسلامی تصوف کی بنیاد قرار دیا جا سکتا ہے لیکن اصطلاحی معنوں میں یہ صوفی نہ تھے اور نہ ان معنوں میں ان تصورات اور اعمال و افکار کو تصوف کا نام دیا جا سکتا ہے ۔ ابتدائی دور کے صوفیا میں حسن بصریؒ (وفات ۱۱۰ھ/۷۲۸ع) اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ انبیا اور پیغمبروں نے فقر اختیار کیا تھا اور خاص طور پر حضرت عیسیٰؑ اور حضرت داؤدؑ نے اس پر زور دیا ہے ۔ حسن بصریؒ کے اس خیال کی تردید ابن سیرین (وفات ۱۱۰ھ/۷۲۸ع) نے ہی کر دی ہے جو خود اسی عہد سے تعلق رکھتے ہیں ۔ انھوں نے لباس صوف پہننے کی مذمت کی ہے ۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ پہلی صدی ہجری تک تصوف کا اصطلاحی مسلک واضح اور متعین نہیں ہوا تھا اور اس لیے اس میں کسی غیر اسلامی یا خارجی عنصر یا اثر کے شامل ہونے کا سوال پیدا نہیں ہوتا ۔ در اصل افکار و سیاسیاتِ اسلامیہ میں تبدیلی کا آغاز خلافتِ راشدہ کے بعد شدید نظر آتا ہے ، بالخصوص معاویہ اور یزید کے دور سے بعض رجحانات نہایت واضح ہو جاتے ہیں ۔ اس کا ایک سبب یہ ہے کہ دارالخلافہ کو پہلے دمشق اور بعد ازاں بغداد منتقل کیا گیا اور یہاں پہنچ کر عجمی خیالات ، افکار اور تہذیبی اثرات آہستہ آہستہ خالص اسلامی عناصر کے ساتھ شامل ہوتے گئے ۔ پہلے شخص جن کو صوفی کا لقب دیا گیا ، ابو ہاشم عثمان بن شارک کوفی (وفات تقریباً

۱۶۰ھ/۷۷۶ع) ہیں اور بعض جابر بن حیان کوفی کو پہلا صوفی بتاتے ہیں ۔ بہرحال یہ دونوں کوفے سے تعلق رکھتے ہیں اور دونوں نے دوسری صدی ہجری کا زمانہ پایا ہے ۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ تحریکِ تصوف کا پہلا مرکز کوفہ اور بصرہ تھا ۔ اس کے بعد یہ تحریک دیگر بلادِ اسلامی میں پہنچی اور خاص طور پر خراسان اس کا ایک اور اہم مرکز قرار پایا[۱] ۔ اس کے بعد ہمیں صوفیوں کے نام اور اُن کے ارشادات بکثرت ملنے لگتے ہیں ؛ مثلاً ابو ہاشم کے ہی معاصرین میں ابراہیم بن ادھم کا نام لیا جاتا ہے جنھیں بلخ کا شہزادہ بتایا گیا ہے اور جنھوں نے تخت و تاج چھوڑ کر لباسِ فقر اختیار کیا ، جنگلوں اور ویرانوں میں ریاضت کی اور آخرکار حقیقتِ الٰہیہ کو دریافت کرنے میں کامیاب ہوگئے ۔ ابراہیم بن ادھم کی زندگی کے واقعات جس طرح عام طور پر صوفیوں نے بیان کیے ہیں ، وہ گوتم بدھ کے حالات سے اس درجہ ملتے ہیں کہ بعض لوگوں کے نزدیک ان کی شخصیت کوئی حقیقت نہیں رکھتی اور گوتم بدھ کا قصہ ہی ابراہیم کے نام سے صوفیوں میں مشہور ہو گیا ہے[۲] ۔ ممکن ہے اس قیاس میں کچھ صداقت بھی ہو کیونکہ ظہورِ اسلام سے قبل بلخ بدھ مذہب کا ایک اہم مرکز تھا اور گوتم بدھ کے حالات اور واقعات اور ان کی تعلیمات اس علاقے میں عام طور پر پھیل چکی تھیں ۔ اس عہد سے تصوف کا مرکز ایران کی سر زمین قرار پاتا ہے اور قابلِ ذکر صوفیوں میں ہمیں سب سے پہلے عبد اللہ بن المبارک مروی (وفات ۱۸۱ھ/۷۹۷ع) کا نام ملتا ہے جنھوں نے ''کتاب الزہد'' کے نام سے ایک رسالہ یادگار چھوڑا ہے اور اس میں زہد کے متعلق مختلف احادیث جمع کی ہیں ۔ یہاں تک کوئی نئی بات نہیں کیونکہ زاہدانہ زندگی کی تلقین کے ماخذات خالص اسلامی بھی ہو سکتے ہیں ۔ البتہ اس کے بعد ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے اور ہمیں بشر بن حافی (وفات ۲۲۷ھ/۸۴۱ع) کا نام ملتا ہے ۔ یہ پہلے صوفی ہیں جو کہتے ہیں کہ ہمیں لوگوں کی مذمت کی قطعاً پرواہ نہیں کرنا چاہیے ۔ اس رجحان کو فرقۂ ملامتیہ کے خیالات اور افکار کا نقطۂ آغاز قرار دیا جا سکتا ہے اور یہاں سے تصوف کا رخ نئے رجحانات کا حامل نظر آتا ہے ۔ مثلاً فضیل بن عیاض کوفی (وفات ۱۸۷ھ/۸۰۳ع) کا قول ہے

۱- A. J. Arbery, *Sufism*, p. 35 -

۲- Nicholson, *Mystics of Islam*, p. 17 -

کہ ''اگر تم یہ کہتے ہو کہ تمھیں موت کا خوف ہے تو میں اس کا یقین نہیں کر سکتا کیونکہ اگر فی الحقیقت تمھیں موت کا خوف ہوتا تو تمھارے لیے کھانا پینا یا دنیا میں کسی اور شے کی طلب یا ملکیت اختیار کرنا بے سود ہوتا اور اگر واقعی تمھیں موت کا خوف ہوتا تو نہ تم شادی کرتے اور نہ اولاد پیدا کرنے کی خواہش ہوتی''۔ اس قول سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ اسلام نے جس طرح رہبانیت سے منع کیا تھا، اللہ کی نعمتوں سے جس طرح بہرہ اندوز ہونے کی اجازت دی تھی، عورت اور مرد کے تعلقات کو ایک ثقافتی اور اجتماعی زندگی کی بنیاد قرار دیا تھا اور انسان کو تسخیرِ کائنات کے لیے مقرر کیا تھا، ان تمام خیالات اور افکار کے خلاف عجمیوں کا ردِ عمل آہستہ آہستہ دوسری صدی ہجری کے اختتام یا تیسری صدی کے آغاز میں ظاہر ہونے لگا۔ اس کی تائید میں رابعہ بصری (وفات ۱۸۵ھ/۸۰۱ع) کے افکار و اقوال پیش کیے جا سکتے ہیں جنھوں نے یہ کہہ کر شادی کرنے سے انکار کر دیا تھا کہ اس رسم کی احتیاج ان کو ہو سکتی ہے جو کوئی خارجی وجود رکھتے ہوں اور میرے لیے ایسا کوئی وجود نہیں، میرا وجود ختم ہو چکا ہے اور میں ''انانیت'' سے آزاد ہو چکی ہوں۔ میں خدا کی ذات میں قایم اور باقی ہوں اور اسی کے سایے میں مقیم ہوں۔ رابعہ بصری کا ایک اور قول ہے ''اے خدا اگر میں تیری عبادت خوفِ دوزخ سے کروں تو مجھے دوزخ میں جلا اور اگر میں تیری عبادت جنت کی تمنا میں کروں تو مجھے جنت سے دور رکھ۔ لیکن اگر میں تیری بندگی محض اور خالص تیرے لیے کروں تو مجھے اپنے حسنِ ازلی و ابدی کے دیدار سے محروم نہ رکھ''۔ اسلامی صوفیاء کے عقیدے میں عشق و محبت کے عنصر کی آمیزش بھی رابعہ بصری سے منسوب کی جاتی ہے۔

اس کے بعد تصوف کا مرکز بغداد منتقل ہوتا ہے جو ایک مدت تک مسلمانوں کی علمی، ادبی، ثقافتی، حکیمانہ اور سیاسی سرگرمیوں کا ایک نہایت اہم مستقر رہا ہے۔ خلفاے عباسیہ کے عہد میں بالخصوص بغداد میں ہندوستانی، یونانی، عربی اور عجمی خیالات و افکار کو ایک دوسرے پر عمل اور ردِ عمل کا موقع ملا۔ فلسفہ یونان کی کتابوں کے تراجم اور تفسیروں نے حکمت اور فلسفے کے نئے دبستان پیدا کیے۔ چنانچہ تصوف نے بھی فلسفے کا روپ اختیار کیا۔ اس کی بحث ایک دوسرے موضوع سے تعلق رکھتی ہے اس لیے یہاں اس کا ذکر نہیں کیا جاتا۔ یونانی اور ہندی اثرات و ماخذات کے تحت اس سے بحث کی گئی ہے۔

یہاں ہمیں صرف اُن ماخذ کا جائزہ لینا ہے جنھیں ''ایرانی ماخذ'' کے تحت شمار کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ کسی خاص نظریے یا عقیدے کے متعلق ماخذ کا قطعی فیصلہ نہایت دشوار ہے۔ مثلاً خود ایرانی اثرات میں بعض ویدک اثرات، ہندی اثرات، گوتم بدھ کے اثرات، عیسائیت کے اثرات، یونانی اثرات وغیرہ بھی شامل ہیں۔ ایران میں اسلام پہنچنے سے پہلے ان عناصر کا عمل اور رد عمل صدیوں تک ہوتا رہا تھا، اس لیے کسی نظریے کا نقطۂ آغاز معلوم کرنا نہایت دشوار ہے۔ یہاں صرف ایک تاریخی جائزے پر اکتفا کی گئی ہے۔

ایران کا قدیم ترین مفکر زردشتی مذہب کا بانی زردشت تھا جس کا عہد ۱۲۰۰ تا ۱۰۰۰ ق - م کے درمیان متعین کیا گیا ہے۔ زردشت کے نزدیک وجود دو ہیں؛ تعمیری اور تخریبی۔ مادہ کوئی وجودِ مطلق نہیں رکھتا بلکہ اہورا کی تخلیق ہے جو خود وجودِ مطلق، خداوند یا الہ ہے، جو مکمل، ازلی اور ابدی، تغیر و زوال سے پاک ہے۔ جس نے زمین اور آسمان کی تخلیق کی ہے۔ یہ وجودِ مطلق جب ظہور کرتا ہے تو اس کے دو رخ ہوتے ہیں؛ ایک رخ دائمی، تعمیری، نور، حیات اور خیر ہے۔ دوسرا عارضی، تخریبی، ظلمت، موت اور شر ہے۔ یہ دونوں پہلو کائنات میں ہر جگہ عیاں ہیں اور مادہ ان دونوں کا محمول (receptacle) ہے۔ اہورا کا ظہور اور وجود ان چھ صفات سے تائید حاصل کرتا ہے[1]:

(۱) و ہو منہ یعنی عقل کل (Universal Intelligence)۔

(۲) اشا یعنی حیات یا روح کل (Universal Soul or the Right)۔

(۳) کھترا ویرا یعنی طاقت ربانی (Divine power) یا منشائے کل یا مشیت ازلی (Universal Will)۔

(۴) مادہ جو طاقتِ ربانی اور مشیتِ الٰہی کا محمول ہے اور جو کائنات کی شکل اختیار کرتا ہے۔

(۵) ہور و تات یعنی مکان لا محدود یا وجود خیر (Boundless Space or Well-Being)۔

(۶) امر تات یعنی زمان لا انتہا یا بقا (Endless time or Immortality)۔

۱- M. A. Shustry, *Outlines of Islamic Culture*, Vol. II, pp. 345-46.

زردشت کے نزدیک انسان وجودِ مطلق کی ایک چھوٹی سی تمثیل ہے (Microcosm of Universal Existence) اور اس میں مذکورہ بالا چھ صفات ربانی یعنی عقل ، روح ، ارادہ ، مادہ ، زمان اور مکان قائم ہوتے ہیں - زردشت کے فلسفے کی دوئی پسندی ، خیر اور شر کی جنگ ، نور اور ظلمت کا تصادم اسلام کے عقیدۂ توحید سے ہم آہنگ نہیں ہوتے با این ہمہ نور و ظلمت کی اصطلاحات مسلمانوں کے یہاں بھی عام ہیں اور قرآنِ حکیم میں بھی خدا کو آسمانوں اور زمینوں کا نور کہا گیا ہے - گناہ کو قلب کی سیاہی اور تاریکی سے تعبیر کیا گیا ہے اور ذکرِ الٰہی سے اسے روشن کرنے پر صوفیوں نے بڑا زور دیا ہے - انسان وجودِ مطلق کی تمثیل ہے ، اس پر تو صوفیوں کے فلسفے کا پورا قلعہ ہی تعمیر ہو گیا ہے - اگرچہ یہ تمام عقائد صرف زردشت سے ماخوذ قرار نہیں دیے جا سکتے لیکن زردشت کے بعد کے ایرانی مفکرین کے وسیلے سے ان کا کچھ نہ کچھ اثر مسلمان صوفیوں تک ضرور پہنچا ہے ، چنانچہ زردشت کی تعلیمات میں بعض عناصر ایسے موجود ہیں جن کی صدائے بازگشت صوفیاء کے یہاں صاف سنائی دیتی ہے - مثلاً اوستا کی یہ عبارت دیکھیے :

"زردشت اہورا مزدا کے حضور میں ہمیشہ نور مسلسل کے اکتساب کے لیے کوشاں رہا ، اس نے خدا سے کلام کیا اور کہا ، تیرا سر ، ہاتھ ، پیر ، چہرہ اور زبان میری نظر میں ایسے ہی ہیں جیسے خود میرے اعضا ہیں ، اور تجھ میں بشر کے آثار ہیں - مجھے اپنا ہاتھ دے تاکہ میں تیرا ہاتھ پکڑ سکوں ، اور اہورا مزدا نے جواب دیا ، میں ایک روح ہوں ، میرا ہاتھ پکڑنا ممکن نہیں[1] -"

اسمائے الٰہی کے سلسلے میں بھی اوستا میں زردشت اور اہورا مزدا کا ایک مکالمہ قابلِ غور ہے :

"اور زردشت نے سوال کیا کہ الٰہا ! مجھ پر اپنا وہ نام ظاہر کر جو سب سے بڑا ، سب سے بہتر ، سب سے مؤخر ، بدی کو ہلاک کرنے والا ، زخموں کو مندمل کرنے والا ہے ، جو بھوتوں اور انسانوں کے شر کو

۱- M. M. Dawson, *The Ethical Religion of Zoroaster*, p. 21 -

سب سے بہتر طریقے سے فنا کرتا ہے "۔

اور اس کے جواب میں اہورا مزدا اپنے بیس نام بتاتا ہے ۔ یہ تمام اسماء اہورا مزدا کے اسمائے صفات ہیں ، اسمِ ذات گو ایک ہی ہے جسے اہورا کہا گیا ہے ۔ زردشت نے شاید اسی قسم کا اسم معلوم کرنا چاہا تھا جسے صوفیوں نے اسمِ اعظم بتایا ہے ، اور ان اسما کے ورد و وظیفہ سے مختلف آلام اور مصائب دور کرنے کا جو رواج صوفیوں کے اوراد و وظائف میں ملتا ہے وہ بھی اس مکالمے میں جھلکتا ہے ۔

اس کی وضاحت ہرمزدیاست (۱۰ - ۱۱) میں یوں کی گئی ہے :

''اے زردشت ! اگر تو چاہتا ہے کہ دیووں اور انسانوں ، یاتوؤں اور پائیرکوں ، ظالموں ، اندھوں اور بہروں ، دو پیر والے خبیثوں ، دو پیر والے اشمیغوں (Ashemaöghau) اور چار ٹانگوں والے بھیڑیوں ، اُن فوجوں سے جو بہت سے بھالوں سے مسلح ہو کر آتی ہیں ، سیدھے بھالے اور اُٹھے ہوئے بھالے ، تباہی لانے والے بھالے اگر تو ان سب شرارتوں اور ایذاؤں کو فنا کرنا چاہتا ہے تو میرے ان ناموں کا ورد کیا کر ، ہر روز اور ہر شب ۔''

قربِ الٰہی اور معیت کے بارے میں صوفیاء کے جو اقوال اور عقائد ''نحن اقرب الیہ من حبل الورید'' ، ''و ھو معکم اینما کنتم واللہ بما تعملون بصیر'' ، ''ولا یستخفون من اللہ و ھو معھم'' ، ''نحن اقرب الیہ منکم ولٰکن لا تبصرون'' ، ''و اذ سألک عبادی عنی ، فانی قریب'' ، ''فاینما تولو ، فثم وجہ اللہ'' کی تشریح اور تفسیر میں پیش کیے جاتے ہیں ، اُن کی ایک جھلک بقول زردشت اس کلامِ ربانی میں ملتی ہے[1] :

''اے زردشت ! میں خداوند اہورا مزدا اس سے بھی زیادہ قریب ہوں جس قدر یہ گوشت و پوست کی دنیا خیال کر سکتی ہے یا اس کے قول یا عمل میں آ سکتا ہے ۔ میں اس سے بھی زیادہ قریب ہوں جس قدر ناک کانوں سے یا کان منہ سے ۔'' (یاسنا ۴۳ - ۷)

۱۔ *The Ethical Religion of Zoroaster*, p. 83 ۔

اسی طرح یہ عقیدہ کہ مخلوق خالق کے حضور میں بے نقاب و بے حجاب پہنچ سکتی ہے ، گاتھا میں اس طرح بیان ہوا ہے :

"اے خداوند اہورا مزدا ! اے خیر اور اے عقلِ خیر ! اگر تو واقعی ایسا ہے تو مجھے یہ نشانی عطا کر کہ حیات بدل جائے اور میں پھر ایک مرتبہ تیرے حضور میں تیری حمد و ثنا کرتا ، عبادت کرتا ، مسرت و انبساط سے لبریز حاضر ہو سکوں۔"

زردشت کے بعض اور قابلِ غور عقاید حسب ذیل ہیں :

(۱) گناہ کا جوہر افراط اور قلت ہے ، نیکی کا جوہر اعتدال ہے - (دین کارد ، کتاب ۶ ، باب ۵ - ۹)

(۲) خالق نے تمام مخلوقات ترقی اور ارتقا کے لیے تخلیق کی اور یہی اس کی منشا یا مشیت ہے - (داستان دینک ، باب سوم ، ۱ - ۲)

(۳) کچھ چیزیں ہیں جو تقدیر (جبر) سے ہوتی ہیں اور کچھ ہمارے اپنے افعال پر منحصر ہیں -

(۴) روح ازلی اور ابدی ہے - (دین کارد ، باب پنجم ، ۱ - ۳)

(۵) بدترین خواہشات اس انسان کی ہیں جو دنیوی مال و منال کو سمیٹنا اور جمع کرنا 'خیر' سمجھتا ہے - (دین کارد ، سوم ، ۱۲۹)

لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا کہ زردشت نے رہبانیت یا ترکِ دنیا کی تعلیم دی ہے - اس کے برعکس اس کا نقطۂ نظر نہایت مثبت قسم کا ہے ، چنانچہ "جہاد بالسیف" کی تعلیم نہایت واضح الفاظ میں اس طرح دی گئی ہے :

(۶) تم میں سے کوئی شخص کاذب کے قول یا امر کی اطاعت نہ کرے کیونکہ وہ گھر ، قبیلے ، بستی ارر ملک کو مصیبت اور ہلاکت کی طرف لے جاتا ہے - ایسی صورت میں تم پر واجب ہے کہ ان کا مقابلہ ہتھیاروں سے کرو - (گاتھا ، یاسنا ، باب ۳۱ - ۱۸)

زندگی کے اس عملی اور مثبت پہلو پر زردشت کی تعلیمات میں اس قدر زور دیا گیا ہے کہ اگر مذاہبِ عالم کو اثباتِ حیات اور نفیِ حیات کرنے والے مذاہب میں تقسیم کیا جائے تو اثباتِ حیات کرنے والوں میں قدیم ترین اور نہایت اہم زردشتیت کو قرار دینا پڑے گا ، کیونکہ اس بارے میں زردشت کی تعلیمات نہایت

واضح ، غیر مبہم اور مکرر ہیں کہ کسی شبہہ یا تاویل کی گنجائش نہیں رہتی اور اس طرح اس غلط فہمی کا ازالہ ہو جاتا ہے کہ مسلمان صوفیاء کے یہاں نفیِ حیات کا مسلک ایرانی اثرات کا نتیجہ ہے ۔ اس میں شبہہ نہیں کہ مانی کی تعلیمات قطعاً نفیِ حیات کی تلقین کرتی ہیں لیکن ایران کا قدیم زردشتی مسلک اس سے مختلف ہے اور یہی حال خود صوفیاء کا ہے کہ ان میں سے بعض (مثلاً مولانا روم) نفیِ حیات کی جگہ اثباتِ حیات پر زور دیتے ہیں ۔ بہرحال اس باب میں زردشت کی تعلیمات کا خلاصہ یہ ہے :

(۷) (ا) اے پاک پروردگار ! اے مادی دنیا کے خالق ! یہ بتا کہ وہ دوسری جگہ کون سی ہے جہاں زمین سب سے زیادہ مسرور رہتی ہے ؟ اور خداوند اہورا مزدا نے جواب دیا اور کہا یہ وہ جگہ ہے جہاں ایک نیک بندہ ایک مکان بناتا ہے ، جس میں ایک پجاری ہوتا ہے ، جس میں مویشی ہوتے ہیں ، بیوی ہوتی ہے ، بچے ہوتے ہیں اور جانوروں کے گلے ہوتے ہیں ، اور جہاں اس کے بعد مویشیوں کی نسل بڑھتی رہتی ہے ، اور جہاں نیکی بڑھتی رہتی ہے ، جہاں کتے[1] پروان چڑھتے رہتے ہیں ، جہاں بیوی فروغ پاتی رہتی ہے ، بچے بڑھتے رہتے ہیں اور زندگی کی تمام مسرتیں بڑھتی رہتی ہیں ۔ (وینددیداد)

(ب) اے سپیتما زردشتا ! میں تجھے بتاتا ہوں کہ ایسا شخص جو بیوی رکھتا ہے ، اُس سے بہتر ہے جو مجّرد ہے ، وہ جو گرہستی ہے اُس سے بہتر ہے جو گھر نہیں رکھتا ، اور وہ جس کے بچے ہیں اُس سے بہتر ہے جو ان سے محروم ہے ۔ (وینددیداد)

(ج) جو کھانا نہیں کھاتا ، اس میں اتنی طاقت کہاں سے آ سکتی ہے کہ پاکیزہ زندگی گزارنے کی مشکلات سے عہدہ بر آ ہو سکے ، اس میں ایسی طاقت کہاں سے آ سکتی ہے کہ وہ کھیتی باڑی کر سکے ، اس میں اتنی طاقت کہاں سے آئے گی کہ بچے پیدا کرے ۔

(وینددیداد ، فرگرد ۳ ، ج ، ۳ - ۳۳)

۱۔ کتا زردشت کے مذہب میں ایک مقدس جانور ہے ۔ اسے مارنے کی وہی سزا ہے جو انسان کے قاتل کی ہے ۔

(د) افسوس ایسی زمین پر جو ایک مدت تک تخم ریزی کے لیے ڈالے ہوئے بیج سے محروم رہے اور کسی کاشت کار کی منتظر ہو ، اس کی مثال ایک ایسی خوبصورت دوشیزہ کی سی ہے جو مدت سے اولاد سے محروم ہو اور جسے ایک اچھا شوہر درکار ہو -

(وینديداد ، فرگرد ۳ ، ج - ۳ - ۲۴)

(ہ) اور دو آدمیوں میں سے وہ جو گوشت سے سیر ہو جاتا ہے ''عقل خیر'' کے حصول سے اس کے مقابلے میں قریب تر ہوتا ہے جو اس سے محروم رہا ہو ، کیونکہ آخر الذکر بالکل مُردوں کی طرح ہے - (وینديداد)

ان آخری چند اقتباسات سے واضح ہو جاتا ہے کہ زردشت کی تعلیمات بڑی مثبت قسم کی ہیں - ان میں رہبانیت ، ترکِ دنیا ، تجّرد ، فاقہ ، ترک حیوانات اور اس قسم کے اعمال کی مذمت کی گئی ہے - چنانچہ زردشت کے نزدیک روزہ قطعاً مستحسن نہیں ہے ، بلکہ ایک گناہ ہے کہ انسان کو کمزور کر دیتا ہے - زردشت کے نزدیک تخلیقِ عالم کا مقصد ترقی اور ارتقا ہے اور وہ تمام اعمال و افکار ، رجحانات اور خیالات جو اثبات حیات میں ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں ، پسندیدہ اور وہ میلانات جو نفیٔ حیات کی طرف لے جانے والے ہیں ، ناپسندیدہ ہیں - یہ بنیادی فرق ہے جو زردشت کے فلسفے اور بعد کے ایرانی تصوف میں پایا جاتا ہے - اس لیے یقین کے ساتھ کہ سکتے ہیں کہ تصوف کے ان عناصر کا تعلق ایران کے اس قدیم مذہب اور اس کے فلسفے سے بالکل نہیں ہے - صفائے قلب اور پاکیزگی پر جو زور دیا گیا ہے وہ زردشتی مذہب سے مخصوص نہیں بلکہ تمام مذاہب اور حکیمانہ افکار میں ان کی جھلک پائی جاتی ہے ، اگرچہ اس کے حصول کے ذرایع اور نتائج مختلف ہیں - یہاں ایک امر اور قابلِ لحاظ ہے اور وہ یہ کہ زردشتی یا ایرانی مذہب اور افکار کا اثر عربوں پر ظہورِ اسلام سے قبل ہی پڑ چکا تھا ، چنانچہ عصرِ حاضر کا ایک مؤرخ لکھتا ہے :

''ہمارے پاس اس امکان کی تاریخی شہادتیں موجود ہیں کہ ایرانی اور سامی نظریات میں ربط و ارتباط کم از کم آٹھویں صدی قبل مسیح میں شروع ہو چکا تھا کیونکہ ہمیں معلوم ہے کہ سماریا کی فتح کے بعد جب اسیری فرمانروا سارگون (Sargon) نے بنی اسرائیل کو قید کیا تو اس

نے بہت سے یہودیوں کو میڈیا کے شہروں میں بھیج دیا ۔''[۱]

آٹھویں صدی قبل مسیح کا زمانہ ہمیں زردشت کے زمانے سے بہت قریب لے جاتا ہے اور اس طرح یہی دور ایرانی اثرات کے سامی ممالک میں نفوذ کا آغاز قرار پاتا ہے ۔

زردشت کے بعد ایران کا دوسرا قابلِ ذکر حکیم ارساک تھا جو عہد ساسانی کے ابتدائی دور سے تعلق رکھتا ہے ۔ اس کے افکار کا اہم ترین جزء زمانِ دائمی (Eternal time) کی بحث ہے جسے اس نے زروان کا نام دیا ہے ۔ یہ لفظ اوستا میں بھی موجود ہے[۲] ۔ لیکن وہاں اسے کوئی خاص اہمیت نہیں دی گئی ہے ، البتہ سویتا سوترا اوپنشد (۶ : ۱) میں اس کا حوالہ ملتا ہے ''کچھ اہل دانش جو دھوکے میں ہیں ، فطرت کا ذکر کرتے ہیں اور کچھ زمان یعنی وقت کو ہر چیز کا سبب بتاتے ہیں ۔'' اور بھگوت گیتا میں (۹ : ۳۲) ایک جگہ لکھا ہے ''میں زمانہ ہوں ، دنیا کو تاراج کرتا ہوا ، زمین پر اس لیے ظاہر کیا گیا کہ انسانیت کو قتل کروں ۔'' کائنات میں زمانے کی اہمیت کا احساس عرب میں بھی قبل ظہورِ اسلام موجود تھا اور قرآن حکیم میں بھی مذکور ہے لیکن اس کے لیے ہمارے پاس کوئی یقینی شہادت نہیں ہے کہ یہ سب ارساک کی تعلیمات کے دور رس اثرات ہیں ۔ اگرچہ ایک زمانہ ایسا تھا کہ ارساک کی تعلیمات ایران ، ہندوستان اور شام تک پھیل گئی تھیں ۔

ابن دیسان یا باردیسانیس اس دور کا ایک اور اہم ایرانی مفکر ہے ۔ اس کے نزدیک کائنات وجود مطلق (Supreme Being) یا خداوند کی مظہر تجلیات ہے[۳] ۔ ابن دیسان کا اصلی وطن ادیسا تھا اور اس کی ولادت ۱۵۴ء میں ہوئی اور غالباً اسی زمانے میں جب عیسائیت یہاں پہنچی تو وہ عیسائی ہو گیا ۔ باردیسان کے افکار کا خلاصہ یہ ہے کہ عالم پانچ entities یا اشیاء اولین (primordeal elements) سے بنا ہے ، آگ ، پانی ، ہوا ، نور اور ظلمت ، ان میں سے ہر عنصر تخلیقِ عالم سے پہلے اپنے اپنے علاقے یا حدود میں تھا ۔ کسی حادثے یا اتفاق سے ان میں

۱۔ Z. A. Ragozin, *Media*, p. 157 ۔

۲۔ M. A. Shustry, *op. cit.*, Vol. II, p. 348 ۔

۳۔ Process of emanation from the Supreme Being ۔

تصادم ہوا اور تاریکی طبقۂ اسفل سے جھپٹ کر نور میں شامل ہوگئی - باردیسان کے عقیدے کے مطابق حضرت مسیح کی تخلیق اسی لیے ہوئی کہ وہ تاریکی اور نور کی اس آمیزش کو دور کریں - چنانچہ مذہب کا مقصد یہ ہے کہ یہ آمیزش اور آویزش بڑھنے نہ پائے ، موت اور زندگی کی کشمکش میں آہستہ آہستہ یہ عناصر الگ ہو رہے ہیں - باردیسان کے افکار کی بازگشت مانی کے یہاں ملتی ہے جو بلاشبہہ ایران کے عظیم مفکرین میں ہے - مانی کی ولادت ۲۱۵ع میں ہوئی - وہ یونانی ادب ، فلسفہ ، موسیقی ، مصوری ، فلکیات اور طب کا ماہر تھا[۱] - اس کے عقاید میں زردشت ، یونانی حکماء اور عیسائیت کے بعض عناصر اس طرح گھلے ملے نظر آتے ہیں کہ بعض لوگ اس کے مذہب کو زردشت کی باز گشت اور بعض عیسائیت کی ہی ایک شکل قرار دیتے ہیں - مانی کے نزدیک مادہ اور روح ایک دوسرے کی ضد ہیں اور دونوں کا وجود الگ الگ ہے - عالم محسوسات نور اور ظلمت کے امتزاج سے پیدا ہوا ہے - یہ دونوں عناصر الگ الگ ہیں - نور اعلیٰ و برتر اور ظلمت ادنیٰ و اسفل ہے - ان کا امتزاج جبری ہے اور الگ ہونا لازمی ہے - مادہ اندھا ہے ، عقل اور ارادے سے محروم ہے ، اس میں حرکت روح کے شامل ہونے سے پیدا ہوتی ہے ، مادے کو آخرکار ظلمت کی طرف عود کرنا ہے اور روح کو مادے کی قید سے رہائی پانے کے لیے جد و جہد کرنا چاہیے - یہ دنیا خدا کی تخلیق نہیں بلکہ شر کی تخلیق ہے اور مادی حیات کا جوہر شر ہے - مانی وجودِ مطلق کو کائناتِ نور کا باپ (Father of the Kingdom of Light) کہتا ہے جو اپنی حقیقت میں خالص ، ازلی ، ابدی اور صاحبِ عقل ہے - وہ حق اور صداقت ہے ، طاقت رکھنے والا ہے ، اپنے وجود کا علم رکھتا ہے - مانی کی تشریحات کے مطابق مادہ (ظلمت) روح (نور) کی کائنات میں داخل ہو گیا اور کائنات نور کے باپ نے اسے خارج کرنے کے لیے تنزلات (descents) اختیار کیے - پہلی تنزیل میں وہ حیات کی ماں (mother of life) کی شکل میں ظاہر ہوا ، جس سے بعد میں انسان اول یا آدم کا وجود ہوا - مانی اس طرح کے تین تنزلات بیان کرتا ہے - اس کے نزدیک زندگی کا مقصد یہ ہے کہ مادے میں مقید نور کو آزاد کرانے کی جدو جہد کی جائے ، اس لیے جسم بھی ایک ضروری شر ہے - اگرچہ

۱- Burkitt, *The Religion of the Manichees*, p. 80 -

روح کے لیے جسم ایک قید خانہ ہے لیکن اسی کے وسیلے سے روح کو آزادی نصیب ہو سکتی ہے۔ روح کی تطہیر کے لیے دنیاوی عشرتوں کو قربان کر دینا چاہیے۔ مادے سے پاک ہونے کے بعد ہی روح سورج اور چاند سے گزرتی عالمِ انوار تک پہنچے گی۔ انسان اپنے جوہر میں خداوند کا پرتو ہے، وہ عالم نور کے باپ کا آلہٗ کار ہے، وہ ایک چھوٹی سی کائنات ہے جس میں زمینوں اور آسمانوں کی طاقت ہے۔ جب تمام مادی اجسام کی قید سے روح آزاد ہو جائے گی تو دنیا ختم ہو جائے گی اور جب تک آزادی کی یہ منزل یا مرحلہ نہیں آتا، موت کے بعد زندگی اور پھر موت کا سلسلہ یوں ہی جاری رہے گا۔ اسے مانی نے ''زاد مرد'' کا نام دیا ہے۔ اسی سلسلے میں مانی کی تحریروں سے حیات کے ارتقا کے تصور کا سراغ ملتا ہے۔ وہ ایک جگہ لکھتا ہے ''میں نے حیاتِ نباتاتی سے ارتقا پائی ہے''۔ یہ وہی نظریہ ہے جس کی باز گشت جگہ جگہ سنائی دیتی ہے۔ مانی کے خیال میں حضرت عیسیٰ کو صلیب نہیں دی گئی بلکہ وہ کوئی اور شخص تھا جسے صلیب دی گئی۔ مانی اپنے آپ کو مسیح کا موعودہ نقیب بھی بتاتا ہے۔ شیطان، جنت اور دوزخ کے متعلق اس کی تفصیلات ہیں عیسائیت کی جھلک صاف نظر آتی ہے۔ میدان حشر میں پل صراط کا ذکر نہایت واضح الفاظ میں موجود ہے۔ ہمارے موضوع سے براہِ راست متعلق مانی کے افکار اور خیالات کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) تولید و تناسل (generation) قابلِ ملامت ہے کیونکہ اس سے نور اور ظلمت کی آمیزش کو فروغ ہوتا ہے۔ کسی جاندار شے کو ہلاک کرنے کا مطلب یہ ہے کہ نور کا وہ ذرہ جو اس بدن میں مقید ہے، فنا ہو جائے۔ زندگی کی تولید و ترویج یا افزائشِ نسل ایک ایسی حالت کو فروغ دینا ہے جو نہ ہونا چاہیے تھی، اسی لیے تخم ریزی اور کاشتکاری بھی مستحسن اعمال نہیں ہیں، اسی لیے وہ پاک بندے جو ''صدیق'' کہلاتے ہیں (اور جو مسلمانوں کے یہاں ''زندیق'' ہیں) اس بارے میں یہاں تک محتاط تھے کہ کھانا کھاتے وقت روٹی کے نوالے بھی نہیں توڑتے تھے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ جو نور کا ذرہ اس اناج میں ملا ہوا ہے، اسے اذیت پہنچے۔ اُن کا کھانا وہ لوگ تیار کرتے تھے جو ''صدیقوں'' سے اسفل ہوتے تھے۔ اس کے بعد بھی 'صدیق' کھانا کھاتے وقت اس طرح کی دعا مانگتے تھے جس میں کھانا کھانے

پر ندامت اور اناج میں شامل نور کو اذیت دینے پر معذرت ہوتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ تولید، تخلیق اور اس قسم کے الفاظ مانی کی تحریروں میں نہیں ملتے۔ تخلیق کی جگہ مانی نے تنزیل کا لفظ استعمال کیا ہے[1]۔

(۲) آدم خدا کی تمثیل یا تشبیہ ہے۔[2] اپنے وجود کا احساس ہوتے ہی آدم ان الفاظ میں گریہ و زاری کرتا ہے:

''افسوس! افسوس! کیوں میرے جسم کو وجود بخشا گیا۔ افسوس افسوس! کیوں میری روح کو اس قید و بند میں ڈالا گیا۔''

آدم کی جد و جہد کا مقصد یہ ہے کہ صفاتِ الٰہیہ کو آہستہ آہستہ مادے کی قیود سے آزاد کرائے۔ یہ مرحلہ تجرد، ترکِ دنیا اور ریاضت سے طے ہوتا ہے۔

(۳) کثافت اور ظلمت سے پاک ہونے کے بعد تمام روحیں ستون شعاع (Column of Glory) میں جمع ہوتی ہیں۔ اسی کو بعض نے انسان کامل (Perfect Man) بھی بتایا ہے۔[3]

(۴) مانی کے پیرو ترک حیوانات پر قائم تھے اور صرف سبزی پر گزر کرتے۔ ''صدیق'' شراب، شادی اور دنیوی مال و اسباب ترک کرتے تھے۔ ان کی زندگی خانہ بدوشوں کی سی ہوتی تھی۔ انھیں اس بات کی اجازت نہ تھی کہ ایک دن کے کھانے یا ایک سال کی ضرورت سے زیادہ کپڑے اپنے پاس رکھیں۔[4]

(۵) مانی کی ''توبہ اور استغفار'' میں دس گناہوں سے توبہ کی گئی ہے۔ ان میں ایک یہ ہے کہ اگر مانوی کسی جاندار کو ڈرائے، خوفزدہ کرے، تکلیف دے، ستائے یا اسے ہلاک کرے تو اسے توبہ کرنا چاہیے۔

۱- F. C. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, Cambridge University Press, 1925, p. 23 -

۲- ایضاً، ص ۳۰ -

۳- ایضاً، ص ۳۴ -

۴- ایضاً، ص ۴۵ -

(۶) مانی کے حلقے میں داخل ہو جانے والوں کے قلوب پر چار مہریں ثبت ہو جاتی ہیں :

(ا) ''محبت'' کی مہر جو خداوند ازورا (Azura) کی مہر ہے -

(ب) ''ایمان'' کی مہر جو خداوندانِ مہر و ماہ کی مہر ہے -

(ج) ''خوف'' کی مہر جو پانچ ربانی عناصر کی مہر ہے -

(د) ''عقلِ نیک'' کی مہر جو بورقان[1] کی مہر ہے -

(۷) سال میں پچاس دن روزہ رکھنا چاہیے ، جو ایسا نہ کرے ، یا روزہ احکامِ مذہبی کے مطابق نہ رکھے ، اسے توبہ کرنا چاہیے -[2]

(۸) زمین و آسمان کا وجود خداوند پنجگانہ (Five-God) پر قائم ہے - اس لیے اس عالم میں جو کچھ عناصر حس ، روح ، طاقت اور نور کے ہیں ان کی بیخ و بنیاد خداوند پنجگانہ پر ہے -[3]

(۹) عبادت و ریاضت ، نفس کشی پر بڑا زور دیا گیا ہے -

(۱۰) ''میں نور اور خداوند سے ہوں[4] ، ان سے بچھڑ کر میں اجنبی ہو گیا ہوں ، مجھ پر دشمنوں کی یورش ہے اور وہ مجھے مُردوں کی طرح گھسیٹتے ہیں -''[5]

مانی کے ان عقاید میں ہمیں کہیں زردشتیت نظر آتی ہے اور کہیں گوتم بدھ کے اثرات اور بعض اوقات عیسائیت کے عناصر ایسے گھلے ملے نظر آتے ہیں کہ بعض محققین مانی کے مذہب کو مختلف مذاہب کا ملغوبہ یا ان کی مسخ شدہ صورت قرار دیتے ہیں - عیسائیت سے اس کا گہرا تعلق حضرت عیسیٰ[4] کی تعظیم و تکریم کے مضامین کی تکرار اور اہمیت سے ظاہر ہوتا ہے - ایک عیسائی مفکر مارسیئن (Marcion) بھی اپنے بعض خیالات کی بنا پر مانی کا ماخذ قرار دیا جا سکتا ہے -

---

۱- مانی کے پیروؤں میں مقدس رہنما -

۲- ایضاً ، ص ۵۷ -

۳- ایضاً ، ص ۵۹ -

۴- "I am from the Light, the God" -

۵- Jackson, *Researches in Manichaeism*, p. 257 -

مارسیئن انجیل کی روایتی تفسیر سے منحرف تھا ۔ اس کے نزدیک خالق نے انسان کو اپنی تمثیل میں پیدا کیا ۔ یہ دنیا عالمِ امتحان و آزمائش ہے ۔ ایک دوسرا عالم اور ہے جو ہماری نظروں سے پوشیدہ ہے ۔ جہاں ازلی اور ابدی سکوت اور دائمی مسرت و شادمانی ہے ۔ اسی کے حصول کے لیے کوشش کرنا چاہیے ۔ مانی کی طرح مارسیئن کے یہاں بھی تولید و تناسل کو گناہ کبیرہ سمجھا گیا ہے اور جس طرح مانی کے یہاں عقیدت مندوں کے دو طبقات ہیں مارسیئن کے یہاں بھی دو طبقات ہیں ۔ مانی کے صدیقوں کی طرح مارسیئن کے مقلدین کا مقرب طبقہ ان لوگوں کا ہے جو تجرد اور ترکِ علائق کی زندگی اختیار کرتے ہیں ۔ جو پیرو اس طبقے میں داخل ہوں انھیں اصطباغ سے پہلے شوہر یا بیوی کو چھوڑ دینا پڑتا ہے ۔

غرض مانی کے پیشرو ابن دیسان ، مارسیئن اور خود مانی کی تحریروں میں تزکیۂ نفس ، تجرد ، ریاضت ، ترکِ دنیا ، صومِ دائمی اور رہبانیت کے وہ تمام عناصر موجود ہیں جو بعد میں صوفیا کے یہاں پوری طرح واضح ہو گئے ہیں ۔

مانی کے بعد ایران کا قابلِ ذکر مفکر مزدک ہے جسے ۵۲۸ - ۲۹ ع میں اپنے عقاید کی بنا پر قتل کر دیا گیا ۔ مزدک مانی کی طرح تمام دنیوی تعلقات سے رشتہ منقطع کرنے کی تلقین کرتا ہے ۔ گوشت خوری ، جانوروں کا ہلاک کرنا ، جنگ اور خونریزی کو ممنوع قرار دیتا ہے ۔ اس کے نزدیک دنیا کی تخلیق آگ ، پانی اور مٹی کے تین عناصر سے ہوئی ہے ۔ ان عناصر کے مناسب اور صحیح امتزاج ، آمیزش اور توازن سے "خیر" کی تخلیق ہوئی اور جہاں اس آمیزش میں توازن نہ رہا وہاں "شر" کا ظہور ہوا ۔ ذات خداوندی میں چار قوتیں ہیں : ذہانت (Intelligence) ، حافظہ (Memory) ، عقل (Discernment) اور توکل (Content-ment) ۔ انھی چار قوتوں سے کارخانۂ قدرت چلتا ہے ۔ ان کے تحت سات ذیلی طاقتیں اور بارہ صفات ہیں جن سے عالم کی تخلیق ہوئی اور جو جملہ حیات میں ظاہر ہیں ۔ ان بارہ صفات میں سے انسان سات اعلیٰ ذیلی طاقتیں حاصل کرتا ہے اور ان کے بعد چار ربانی قوتیں حاصل ہو سکتی ہیں ۔ ان کے بعد انسان نجات حاصل کر لیتا ہے ۔ مزدک کے یہ مقامات ، منازل اور مراحل صوفیوں کے منازل اور مراحل سے بہت ملتے جلتے ہیں ۔ مزدک کی تحریک تاریخی اعتبار سے زمانۂ اسلام سے قریب ترین آ جاتی ہے اور باوجود اس امر کے کہ مزدک کو ہلاک اور اس کے

پیروؤں کو قتل کر دیا گیا تھا لیکن اس کے بعض عقاید ایسے جڑ پکڑ گئے تھے کہ آہستہ آہستہ ایرانیوں کے نظام فکر میں داخل ہوگئے - مسلمانوں کے ایران پہنچنے کے بعد جن افکار اور خیالات کو فروغ ہوا وہ الگ موضوع ہے اور اس کی تفصیلات الگ بیان کی گئی ہیں - یہاں ان اثرات اور ماخذات کا جائزہ لینا ضروری ہے جنھیں تاریخی ترتیب کے لیے ''ہندی ماخذات'' کا نام دیا جا سکتا ہے -

ہندی ماخذات :

مسلمانوں کے افکار پر ہندی اثرات کا جائزہ لیتے وقت چند باتوں کا خیال رکھنا ضروری ہے - ایک تو یہ کہ مسلمان صوفیوں اور مفکروں پر ہندوستانی اثرات کی شدت بلا شبہہ فتح ہند کے بعد سے شروع ہوتی ہے اور اس سے بہت پہلے مسلمانوں کا نظامِ فکری نہ صرف نہایت مستحکم بنیادوں پر استوار ہو چکا تھا بلکہ اس کا اپنا خاص رنگ اور امتیازی مسلک بھی نمایاں ہوگیا تھا - دوسرے یہ کہ ہندوستانی اثرات ہندوستان میں مسلمانوں کے آنے سے بہت پہلے ایران ، افغانستان بلکہ عرب کی سرحدوں تک نفوذ کر چکے تھے اور خاص طور پر گوتم بدھ کی تعلیمات ایران کے اکثر حصوں تک پہنچ چکی تھیں ، ظہورِ اسلام سے قبل عربوں کے ہندوستان سے تجارتی تعلقات نہایت مستحکم تھے اور تجار کی مسلسل آمد و رفت کے باعث بعض افکار اور خیالات کا تبادلہ بالکل قرینِ قیاس ہے - تیسرے یہ کہ بعض عناصر جنھیں ہندی اثرات یا ماخذات میں شمار کیا جاتا ہے ، در اصل آریائی عناصر ہیں اور ان کا سلسلہ ہندوستان سے نکل کر دور تک پھیلا ہوا ہے - اوستا اور ویدوں کی دیو مالا میں مشترک عناصر موجود ہیں - عبادت و ریاضت کے سلسلے میں مشترک الفاظ بکثرت ہیں ؛ مثلاً ویدک یاجنا = اوستا یاسنا (قربانی) ، ویدک ہوتار = اوستا زوتار (پجاری) ، ویدک اتھروان = اوستا اتھروان (آگ کا پجاری) ، ویدک سوما = اوستا ہوما (مقدس عرق) - ویدک مذہب اور اوستا میں اشتراک صرف یہیں تک محدود نہیں ، دونوں مذاہب میں خداوند اعلیٰ کے لیے ایک ہی اصطلاح ہے جسے ویدوں میں اسورا اور زردشت کے یہاں اہورا کہا گیا ہے ، اس کی جو صفات بتائی گئی ہیں وہ دونوں مذاہب میں مشترک ہیں - آگ کی تقدیس دونوں مذاہب میں ہے - ویدوں میں اسے اگنی اور اوستا میں اتار کہا گیا ہے - پانی کے دیوتا کو

دونوں پکارتے ہیں (ویدک آپا = اوستا آپو) سورج دیوتا دونوں کے یہاں ہے (ویدک مترا = اوستا متھرا) ۔[1]

بقول میکڈانل[2] کائنات ویدک نظریے کے مطابق ایک طرح کی ''اسٹیج'' ہے جس پر دیوتاؤں کا کردار پیش کیا گیا ہے ۔ ویدک تصور میں کائنات کے تین حصے ہیں : زمین ، ہوا اور آسمان ۔ آسمان سے مراد وہ کل مکان ہے جو زمین کے اوپر پھیلا ہوا ہے اور یہ دونوں مل کر عالمِ بالا اور عالمِ اسفل بناتے ہیں ۔ آسمان کا غار ناک (Nāka) نظر آنے والے عالمِ بالا یعنی آسمان کو عالمِ قدس سے جدا کرتا ہے ۔ یہ عالمِ قدس جو ہماری نظروں سے پنہاں ہے نور کا مسکن اور دیوتاؤں کی اقامت گاہ ہے ۔ رگ وید میں اس عالم قدس ، ہوا اور زمین کی تثلیث یا تگڈم کا بار بار ذکر کیا گیا ہے ، یہ تثلیث ہر جگہ موجود ہے ۔ تین زمینیں ہیں ، تین فضائیں اور تین عالمِ قدس ، جہاں دنیا کے نصف حصے کا ذکر کیا گیا ہے وہاں تین زمینیں چھ زمینوں میں تقسیم ہو جاتی ہیں ۔

تخلیقِ کائنات کے متعلق ویدوں میں کئی نظریے ملتے ہیں ؛ بسا اوقات ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کی تعمیر اسی طرح ہوئی جیسے کوئی معمار کوئی عمارت تعمیر کرے ، چنانچہ تعمیر کے جملہ لوازمات اور ساز و سامان کا ذکر کیا گیا ہے ۔ اس سلسلے میں تیتریہ برہمنا کی ایک عبارت قابل غور ہے ۔ سوال کیا جاتا ہے کہ ''وہ کون سی لکڑی تھی اور کون سا درخت جس سے دیوتاؤں نے دنیا پیدا کی ۔'' جواب ملتا ہے ''برہما ہی وہ لکڑی اور وہ درخت تھا ۔''[3] (تیتریہ برہمنا ۲ - ۸ - ۹)

اس بیان میں توحید وجودی کی جھلک صاف ظاہر ہے ۔ 'رگ وید' میں ایک جگہ یہ بھی ملتا ہے کہ یہ عالم ایک دیو کے جسم سے تعمیر ہوا ہے جسے دیوتاؤں نے قربان کیا تھا ، اس کا سر آسمان بنا ، حلقۂ ناف سے ہوا اور پیروں سے زمین بنائی گئی ، اس کے ذہن سے چاند ، آنکھ سے سورج ، منہ سے اندرا اور اگنی ،

۱۔ A. A. MacDonnell, *Vedic Mythology*, p. 78. (Encyclopedia of Indo Aryan Research Series), Publ. Verlagvon Karl J. Trubner— - Strassburg, 1897

۲۔ ایضاً ، ص ۹ ۔

۳۔ ایضاً ، ص ۱۳ ۔

سانس سے ہوا بنی ، برہمن منہ سے بنے ، بازوؤں سے سورما ، (راجنیہ) پنڈلیوں سے ویش اور پیروں سے شودر - اس پر تبصرہ کرتے ہوئے میکڈانل لکھتا ہے :

"جو تشریح اس عبارت میں کی گئی ہے وہ بجائے خود وحدتِ وجودی (Pantheistic) ہے کیونکہ اس دیو "پرشا" کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ وہی سب کچھ ہے جو موجود ہے ، جو ہوا اور جو ہوگا - اتھر وید اور اپنشد میں بھی پرشا کو کائنات بتایا گیا ہے اور یہ بھی وحدت وجودی (Pantheism) کا انداز ہے -"

تخلیقِ کائنات کے متعلق دو اور بیانات قابلِ غور ہیں ؛ ایک جگہ یہ کہا گیا ہے کہ لاموجود یا عدم (Non-Existent) "است" سے وجود (Existent) "ست" کی ارتقا ہوئی ، دوسری جگہ بیان کیا گیا ہے کہ آغاز میں کچھ نہ تھا ، ظلمت اور مکان پانی کو گھیرے ہوئے تھے -

اولین مادہ (Primordeal substance) یعنی "ایکم" حرارت سے پیدا ہوا - اس کے بعد کام (خواہش) پیدا ہوئی جو ذہن یا عقل کا پہلا تخم ہے - یہی عدم اور وجود کے درمیان رشتہ ہے - اس سے دیوتا پیدا ہوئے - ایک اور موقع پر یہ بھی کہا گیا ہے کہ "پرجا پتی یا برہما دیوتاؤں ، انسانوں اور دیووں کا باپ ہے ، وہ سب کچھ خود ہے"[1] - وحدتِ وجودی کا یہ تصور مختلف ویدوں میں ارتقائی منزلوں میں نظر آتا ہے اور میکڈانل کی تشریح قابلِ غور ہے کہ رگ وید[2] کے

۱- ایضاً ، ص ۱۴ -

۲- Thus it appears that by the end of the Rigvedic period a kind of Polytheistic Monotheism has been arrived at ; we find there even the incipient pantheistic conception of a diety representing not only all the gods but nature as well. For the goddess Aditi is identified not only with all gods, but with man, all that has been and shall be born, air and heaven, and Prajapati is not only the one god above all gods, but embraces all things. MacDonell, *op. cit.*, p. 16 -

آخری دور تک یہ تصور مکمل ہو جاتا ہے اور ایک ایسی دیوی 'ادیتی' کا وجود ملتا ہے جو نہ صرف تمام دیوتاؤں بلکہ انسانوں کا بھی وجود ہے جو کچھ ماضی میں ہوا ، یا حال میں ہے یا مستقبل میں ہونے والا ہے سب اس کی ذات میں ہے - اسی طرح ''پرجا پتی'' ہے جو نہ صرف تمام دیوتاؤں سے بالا تر ایک دیوتا ہے بلکہ تمام موجودات کا احاطہ کرتا ہے -''

بلاشبہ یہ ماخذات ایک طرح کی وحدت وجودی کے تصور کی طرف اشارہ کرتے ہیں لیکن اس کے علاوہ بھی بکثرت عناصر اور ہیں جن سے ویدوں اور ویدانت کے فلسفے میں صوفیانہ عقاید اور میلانات کا اندازہ ہوتا ہے - ہندو مفکر داس گپتا لکھتا ہے :

''مقدس ویدوں میں جو حقایق یا صداقتیں موجود ہیں وہ تجزیہ یا بحث و دلیل سے متزلزل یا متغیر نہیں ہو سکتیں ، اس طرح عقل کا یہ مرتبہ اور منصب کہ وہ تلاش حق کی صلاحیت رکھتی ہے ، قطعی طور پر زائل ہو جاتا ہے - دلیل کے جواب میں ایک اور دلیل لائی جا سکتی ہے اور اس طرح دلائل کا یہ لامتناہی سلسلہ کسی صداقت یا حقیقت تک رسائی سے محروم اسی طرح جاری رہ سکتا ہے -''[۱]

حقیقت یا معرفت کے ادراک کے لیے عقل کی یہ محرومی یا معذوری تصوف کے مسلک کی اساس ہے - ویدک عہد کا قدیم تصوف صرف یہیں تک تصوف تھا کہ اس میں قربانیوں ، مذہبی رسوم اور احکام کو بلا چون و چرا تسلیم کر لیا گیا تھا اور ان کے بارے میں عقل و فکر کی معذوری یا مجبوری کا اعتراف کر لیا گیا تھا - بنیادی طور پر یہ نقطۂ نظر یونانیوں کے نقطۂ نظر سے مختلف ہے جہاں عقل کی اہمیت ، منطق ، ذاتی تجسس ، تحقیق و تلاش ، تفکر اور ذاتی تجربے کو بڑی اہمیت دی گئی تھی - ویدک عہد کا یہ تصوف ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے تو ایک نیا مسئلہ پیدا ہوتا ہے ؛ قربانیوں کی جگہ محض قربانی کا تصور ، تخیل یا دھیان اصل قربانی کی جگہ لے لیتا ہے اور یقین کیا جاتا ہے کہ محض اس طرح خیال کرنے یا دھیان باندھنے سے وہی نتائج حاصل ہو سکتے ہیں جو اصل قربانی سے

۱- Das Gupta, *Hindu, Mysticism*, p. 16 -

حاصل ہوتے ہیں - یہ متبادل تصور meditation by substitution کی منزل ہے جس کے بارے میں یہ تشریح قابل غور ہے کہ ''اس نے رفتہ رفتہ مختلف صورتیں اختیار کیں - مثلاً بعض حروف تہجی کو برہان یا کوئی دوسرا دیوتا تصور کر لیا گیا یا کسی حرف کو جسم کے کسی اہم فعل کا متبادل یا کسی آسمانی اوتار کی تجسیم خیال کیا جانے لگا - چنانچہ اس کی تائید میں ویدوں کے کئی منتر پیش کیے جا سکتے ہیں -''[1]

متبادل تصور کی یہ شکل صوفیا کے یہاں مراقبے کی صورت میں ملتی ہے اور اسے مشاہدے تک پہنچنے کے لیے ایک اہم منزل قرار دیا گیا ہے - بعض عملیات ، تعویزوں ، نقش اور گنڈوں میں خاص خاص اعداد یا حروفِ تہجی کا استعمال اور ان اعداد و حروف کے تابع موکل کا تصور اس سے ملتا جلتا نظر آتا ہے - صوفیائے کرام کے حالاتِ زندگی میں اس کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں اور مختلف اقوال و واقعات سے ویدک تصوف کے اس دور کے اس نظریے کی تائید ہوتی ہے کہ خیال کی قوت ایسی ہی نتیجہ خیز ثابت ہو سکتی ہے جتنا خود کوئی عمل ہو سکتا ہے - اس خیال ، دھیان یا مراقبے میں سکوت پر بہت زور دیا ہے اور یہ عقیدہ نہایت اہم ہے کہ ''برہما خاموشی ہے'' اس لیے وہ تقریر میں نہیں آ سکتا -

اس کے بعد ہندو تصوف کا وہ دور شروع ہوتا ہے جسے ''ویدانتا'' کہتے ہیں - تاریخی ترتیب نیز تصورات کے ارتقا کے اعتبار سے اُپنشد ویدوں کے آخری حصے ہیں اور اسی بنا پر ان کو ویدانتا کہتے ہیں - اس دور میں تلاشِ حق کا مقصد مادی مسرتیں ، راحتیں اور آرام حاصل کرنا نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد روحانی سکون حاصل کرنا اور ''ابدیت طلبی'' کا روحانی جذبہ ہے - یہی جذبہ ویدانتی عہد کے مفکرین کا طرۂ امتیاز ہے - روحانیت کے تقاضوں کو صرف اس صورت میں پورا کیا جا سکتا ہے جب اُن تمام خواہشات ، ضروریات اور علائق سے قطع تعلق کر لیا جائے جو محض حیوانی ہیں - یہ تمام خواہشات ، ضروریات ، تقاضے ، دولت ، شہرت ، عیش و آرام ، راحت و اطمینان محض فانی اور عارضی ہیں اور صرف اس وقت تک مسرت بخش ہو سکتے ہیں جب تک انسان نفس کے اشاروں پر ناچتا رہے -

---

۱- ایضاً ، ص ۱۹ -

اوپنشد میں روحانیت کی یہ طلب محض اس لیے نہیں کہ فرد ایک ایسی حیات ابدی حاصل کر لے جو زوال ، بیماری اور موت سے آزاد ہونے کے باوجود نفسانی خواہشات ، جسمانی لذتوں ، دنیوی رشتوں اور تقاضوں میں جکڑا رہے بلکہ اس کا مقصد اعلیٰ ترین صداقت ، حق ، حقیقت یا معرفت تک رسائی ہے جسے ''برہماں'' کہا گیا ہے ۔ اس منزل پر رسائی کی کیفیت کو ایک تمثیل میں اس طرح ظاہر کیا گیا ہے ۔ ''جب نمک کا ایک ٹکڑا سمندر میں پھینک دیا جائے تو وہ بالکل گھل جاتا ہے اور پھر اس کا کوئی جزو کسی طرح بھی اس کی اصلی شکل و حالت میں دوبارہ حاصل نہیں کیا جا سکتا لیکن پانی کے ہر قطرے میں اس کا ذائقہ آ جاتا ہے ۔ اسی طرح جب شعور اعلیٰ (supreme consciousness) حاصل ہو جاتا ہے ۔ جسے ''پراجنا'' کہا گیا ہے تو تمام معمولی تجربات اور شعور اس بے انتہا ، عظیم الشان اور یکساں تجربے میں ڈوب جاتے ہیں ۔ اس منزل پر پہنچ کر دوئی کا کوئی شائبہ باقی نہیں رہتا ، علم کی تمام دوسری حالتوں میں ''دوئی'' موجود رہتی ہے ۔ ایک عالم کی ذات ہوتی ہے اور دوسرا معلوم کا وجود ، لیکن یہ تجربہ ایسا ہوتا ہے جہاں پہنچ کر دوئی معدوم ہو جاتی ہے ۔'' یہ تصور بلا شبہہ وحدت وجود کا ایک نکھرا ہوا نظریہ پیش کرتا ہے جو ابتدائی ویدک عہد میں نہیں ملتا ۔

ویدانت فلسفے کے بعض اہم عناصر حسب ذیل ہیں :

(۱) نہ کوئی پیدا ہوتا ہے اور نہ کوئی مرتا ہے ۔ جوہر نہ پیدا ہوتا ہے اور نہ فنا ہوتا ہے ۔ انسان کا جوہر اعلیٰ (highest essence) ذات یا نفس (self) برہماں ، ادراک میں نہیں سما سکتا ، یہ ایک گہرے غار میں پوشیدہ ہے ۔ اس غیر فانی ذات میں جو ازلی اور ابدی ہے اور قید زماں سے آزاد ہے ، نہایت نازک ، نہایت خفیف اور پھر عظیم ترین ، وہ قائم بالذات ہے ، تغیر سے پاک ہے جب کہ ہر شے جس کو اس نے حیات اور توانائی بخشی ہے ، فنا ہو جاتی ہے ۔ اسے علم یا عقل یا حافظہ سے معلوم نہیں کیا جا سکتا ، اس کا علم یا الہام (Intuition) صرف اسی کو نصیب ہوتا ہے جس پر وہ خود اپنی حقیقت آشکار کرے ۔

(۲) ویدانت فلسفے میں برہما خداوند اعلیٰ (supreme lord) ہے جو ہر شے کا مخرج اور منبع ہے ۔ وہ تمام حیات اور توانائی کا سرچشمہ ہے ۔ کینا

اُپنشد میں لکھا ہے :

"کس کے ارادے سے اور کس کے اشارے پر ذہن عمل کرتا ہے اور کس کے اشارے پر زندگی پہلے پہل شروع ہوئی ، کس کے ارادے سے قوت ناطقہ کام کرتی ہے اور کون ہے جس کے حکم پر ہمارے چشم و گوش اپنے فریضے ادا کرتے ہیں ؟ یہ اُسی کی ذات ہے جس سے نطق ، گوش و چشم ، ذہن و حیات سب نے توانائی حاصل کی ہے ۔ وہ خیال کا خیال ، ذہن کا ذہن اور زندگی کی زندگی ہے ۔ پس نہ ذہن ، نہ آنکھ ، نہ کان اور نہ نطق ہمیں اس کی حقیقت کا پتا بتلا سکتے ہیں ، کیونکہ نہ آنکھ ، نہ کان اور نہ ذہن اس تک رسائی حاصل کر سکتا ہے ، وہ تنہا فعالِ مطلق (Agent operative) ہے جو ان تمام ذرائع سے عمل میں مصروف ہے جس سے آنکھ بینا ، گوش شنوا اور ذہن فکر کا حاصل بنا ہے اور جس سے حیات نے ایک زندہ توانائی پائی ہے ۔ لیکن اس کی اپنی حقیقت ان میں سے کسی ذریعے سے احاطہ نہیں کی جا سکتی ۔"[1]

(۳) کتھا (حصہ ششم ، ۱ - ۳) کا ایک قول ہے :

"تمام عالم اس کی ذات میں قائم ہیں ، وہ اصل حیات ہے جس سے ہر شے وجود میں آئی ہے ، وہ ہر شے کا آقا اور مالک اور قادرِ مطلق ہے (برهمناں ، حصہ چہارم ، ۴ - ۲۲) جو کچھ ہو چکا ہے اور جو کچھ ہونے والا ہے وہ سب کا مالک ہے ، وہ خالقِ کائنات ہے ۔ عالم اسی کا ملک ہے ، وہی ہے جو اس عالم ظاہر کی صورت میں ہے جس کے بہت سے نام اور شکلیں ہیں ، برھما نے خود کو ان تمام صورتوں اور شکلوں میں پھیلا دیا ہے جو ہمیں گرد و پیش نظر آتی ہیں ۔"[2]

۱- Das Gupta, *op. cit.*, p. 48 -

۲- قرآن حکیم کے ارشادات میں دیکھیے :

(۱) وکان اللہ بکل شئی محیطا (۵/پ — ۱۵/ع) -

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

(۴) منڈک اوپنشد کا ایک اقتباس ہے :

''برھما ہمارے سامنے ہے ، برھما ہمارے پیچھے ہے ، برھما ہی ہمارے دائیں اور بائیں طرف ہے ۔''

یہ تصور صوفیوں کے قرب و معیت الٰہی کے تصور سے بہت قریب آ جاتا ہے ۔

(بلا شبہہ یہ اقتباسات وحدتِ وجودی کے مسئلے کی تائید کرتے ہیں لیکن یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہوگا کہ صوفیا کے یہاں وحدتِ وجودی کے عقیدے کی بنیاد صرف ویدانتی ماخذات پر قائم ہے ۔ قرآنِ حکیم کی بعض آیات اسی مفہوم میں ملتی ہیں ۔[1] یونانیوں کے یہاں بھی یہ نظریہ موجود ہے ۔ کسی قدر زردشت کے یہاں بھی ہے ، اگرچہ بظاہر زردشت میں دوئی ہے) ۔

(۵) اُپنشد میں ایک ایسے ناقابلِ بیان اور نا قابلِ تفہیم جذبے پر زور دیا گیا ہے جو ہمارے تمام تجربات کی تہہ میں مضمر ہے جس میں تجربہ کرنے والا خود گم ہو جاتا ہے ۔ اس تجربے کا عقل سے ادراک نہیں کیا جا سکتا ، یہ انتہائی انبساط کی ایک ''کیفیت'' ہے جہاں نہ عالم باقی رہتا ہے ، نہ معلوم ۔

(۶) صداقت تک رسائی صرف اعلیٰ الہامی ذرایع سے ممکن ہے ۔ یہ معرفت (پراجنا) ، علم ، ادراک یا (جاننا) سے بالکل مختلف ہے ۔

(بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ)

(۲) و انت علی کل شئی شہید (۷/پ — ۶/ع) ۔

(۳) کان اللہ علی کل شئی رقیبا (۲۵/پ — ۱/ع) ۔

(۴) ھو الاول والآخر والظاھر والباطن وھو بکل شئی علیم (۲۷/پ — ۱۷/ع) وغیرہ ۔

۱۔ دیکھیے قرآن حکیم :

(۱) وھو معکم اینما کنتم واللہ بما تعملون بصیر (۲۷/پ — ۱/ع) ۔

(۲) ولا یستخنون من اللہ و ھو معھم (۵/پ — ۱۳/ع) ۔

(۲) فاینما تولو فثم وجہ اللہ (۱/پ — ۱۴/ع) ۔

(۴) نحن اقرب الیہ منکم ولا کن لا تبصرون (۲۷/پ — ۱۲/ع) وغیرہ ۔

(۷) منڈک (باب سوم - ۱) کی ایک عبارت کا خلاصہ یہ ہے :

اس ذات یا وجود تک رسائی ، صداقت ، ضبط ، روحانی جذبے اور جملہ جنسی و حیوانی خواہشات کے معدوم ہونے سے ہی ہو سکتی ہے ، اس کا حصول صرف دیوتاؤں کی خوشنودی ، ریاضت یا قربانی سے ممکن نہیں ہے - نہ یہ محض عنایت ، بخشش ، تحفہ یا انعام کے طور پر مل سکتی ہے ، یہ صرف ایک الہام سے حاصل ہو سکتی ہے اور جب اخلاقی بلندی ، خواہشات پر قابو اور مراقبہ وغیرہ سے انسان اس حقیقت الٰہیہ یا برھما کو بے نقاب دیکھ لیتا ہے تو وہ اس میں اس طرح گم ہو جاتا ہے جیسے دریا سمندر میں - اس میں کوئی شے ایسی باقی نہیں رہتی جس سے وہ اپنی انفرادیت محسوس کر سکے ، بلکہ وہ برہما میں مل کر ایک ہو جاتا ہے -[۱] ''سالک کو یہ معرفت قلب کے وسیلے سے حاصل ہوتی ہے ، جب اس کے حواس کا فعل معطل ہو جاتا ہے اور اس کی عقل کا عمل رک جاتا ہے - اس معرفت کی حقیقت کو کوئی بیان نہیں کر سکتا ، اسے صرف وجود کا نام دیا جا سکتا ہے - یہاں پہنچ کر دل کی تمام گرہیں کشادہ ہو جاتی ہیں ، شکوک و شبہات رفع ہو جاتے ہیں اور توحید کی ایک روحانی روشنی باقی رہ جاتی ہے جو اپنی وحدانیت میں تاباں نظر آتی ہے -''

مکمل روحانی اتحاد دراصل ضبطِ نفس یا یوگ کا دوسرا نام ہے - اُپنشد (کتھا - باب ۶) میں لکھا ہے کہ ایک حال ایسا ہوتا ہے جس میں حواس خمسہ ،

۱- بعض صوفیا اسی طرح کی وحدت وجودی کے قائل ہیں لیکن بعض اس سے اختلاف بھی کرتے ہیں - چنانچہ محی الدین ابن عربی (فتوحات مکیہ ، باب ۲۸ ، بحوالہ تصوف اسلام ڈاکٹر میر ولی الدین ، ص ۶۸) لکھتے ہیں :

''عبد کے لیے عبودیت کی کوئی انتہا نہیں کہ اس کو پالے اور پھر رب بن جائے جس طرح کہ رب کے لیے کوئی حد نہیں کہ وہ ختم ہو جائے اور عبد بن جائے اس لیے کہ رب رب ہے ، بغیر نہایت کے ، اور عبد عبد ہے بغیر نہایت کے -''

خیال ، عقل اور ذہن کے عمل میں تعطل پیدا ہو جاتا ہے - ضبطِ نفس کی یہی صورت یوگ اور اس پر عمل کرنے والا ''یوگی'' ہے - اُپنشد میں اس کے حصول کے لیے کسی خاص ذریعے یا مشق پر زور نہیں دیا گیا ہے لیکن ویدانت کے بعد جو دور آیا اس میں اسے غیر معمولی اہمیت حاصل ہوگئی اور ہندو یوگیوں کے افکار ، خیالات اور یوگی مشقوں کا اثر متاخرین صوفیا بالخصوص ایران اور ہندوستان میں نہایت واضح نظر آتا ہے - یوگ کا سلسلہ ساتویں یا آٹھویں صدی قبل مسیح سے ملتا ہے - چنانچہ مہابھارت (۴۰ : ۱۳) میں ایک یوگی دیو شرما ، اس کی بیوی روچی اور شاگرد ویوپلا کی کہانی موجود ہے - اندرا دیوتا شرما کی بیوی روچی پر مائل ہوگیا اور اسے اپنے تصرف میں لانا چاہا - ایک موقع پر جب دیو شرما گھر میں موجود نہ تھا اور گھر کی حفاظت کے لیے اپنے شاگرد ویوپلا کو چھوڑ گیا تھا ، اندرا نے موقع غنیمت سمجھا اور دیو شرما کے گھر جا پہنچا - ویوپلا جانتا تھا کہ وہ اندرا کا مقابلہ نہیں کر سکتا اس لیے اس نے یوگی عمل کے مطابق اپنے خیال کے زور سے اپنی روح روچی کے جسم میں داخل کردی - اندرا دروازہ پر پہنچا تو روچی نے استقبال کے لیے اُٹھنا چاہا لیکن ویوپلا نے جو روچی کے جسم میں سما چکا تھا ، اسے اس سے باز رکھا - اندرا کو روچی کی اس بے حسی پر بڑا تعجب ہوا - اس نے روچی سے کہا "میں اندرا ہوں ، کیا تم میرا استقبال نہیں کروگی ؟" روچی نے جواب دینا چاہا لیکن ویوپلا نے ، جو اس میں سما چکا تھا ، اسے جواب نہ دینے دیا اور اندرا اس طرح اپنے مقصد میں ناکام رہا اور دیو شرما واپس آ گیا - ویوپلا نے اس کے بعد اپنی روح کو پھر سے اپنے جسم میں منتقل کر لیا -

اس طرح کی یوگ کی مشقوں کا حال پتان جلی (۱۵۰ ق - م) نے تفصیل سے لکھا ہے - یہاں ہمیں ان تمام موشگافیوں میں الجھنے کی ضرورت نہیں - ان کا خلاصہ یہ ہے کہ ذہن کا وجود احساس ، ادراک اور تصور پر قائم ہے لیکن یہی واہموں اور دھوکوں کی بھی بنیاد ہیں - یوگ کا کام ذہن کے عمل پر قابو پانا ہے اور ذہنی عمل کے مکمل تعطل کا نام ''یوگ'' ہے - اس کی پہلی منزل ویراگ (بیراگ) ہے - اس منزل میں تمام عام لذتیں بے مزہ نظر آتی ہیں اور یہ صورت صرف

۱- Das Gupta, *op. cit.*, p. 66 -

ذہن کی سطح بلند ہونے سے حاصل ہوتی ہے ۔ اس کے بعد یوگی ہر جاندار کو ایذا دینے سے احتیاط برتتا ہے اور نہ صرف انسانوں بلکہ جملہ حیوانات سے مہربانی کا سلوک کرتا ہے ۔ چوری اور خیانت سے پرہیز کرتا ہے ، خیال ، بیان اور عمل میں مکمل طور پر صداقت پر عمل کرتا ہے ، جنسی خواہش پر مکمل قابو پا لیتا ہے اور اُن رجحانات پر غور و فکر کرتا ہے جو راہ نجات سے بھٹکانے والے اور تباہ کن ہیں ۔ اس طرح کے پرہیز پانچ منفی پہلو ہیں ۔ ان کے بعد سات مثبت پہلو سامنے آتے ہیں ۔ (۱) صفا ۔ (۲) توکل ۔ (۳) استغنا و برداشت ، سردی گرمی اور تمام جسمانی تکالیف سے بے حسی ۔ (۴) مطالعہ ۔ (۵) رضا ۔ (۶) اعضائے جسمانی کی حرکات اور سکون پر کامل قدرت ، خاصے طویل عرصے تک سانس یا قلب کی حرکت کو بند کر لینے کی مشق ۔ (۷) خاموشی ، نہ صرف مکمل سکوت بلکہ گفتگو کی طلب اور خواہش کا زائل ہو جانا ۔

یوگیوں کے نزدیک اوصافِ حمیدہ چار ہیں : (۱) ہمہ گیر محبت (متری) ۔ (۲) مصیبت اور تکلیف میں مبتلا ہونے والوں سے ہمدردی (کرونا) ۔ (۳) دوسروں کی مسرت سے مسرت حاصل ہونا (مودیتا) ۔ (۴) دوسروں کی خامیوں اور کمزوریوں سے ہمدردی ۔

ان اوصاف اور مشقوں میں سوائے اعضاے جسمانی کی حرکت پر قدرت کے کوئی ایسی بات نہیں جو یوگ سے مخصوص ہو ۔ یونانی فلسفیوں کے یہاں بھی اخلاقیات میں ان کا ذکر ہے ۔ زردشت ، مانی اور مزدک کے یہاں بھی ان پر زور ہے ۔ خواہشات پر ضبط کے لیے صوم و صلوٰۃ اور روزوں کا حکم یہودیوں ، عیسائیوں اور مسلمانوں میں بھی ملتا ہے ۔ اس لیے صوفیا کے یہاں اس قسم کے افکار اور اعمال میں حبسِ دم اور اس کی بعض مشقوں کے علاوہ دیگر اثرات صرف یوگ کے براہ راست ثمرات نہیں ہیں بلکہ ان کے ماخذات دور تک پھیلے ہوئے ہیں ۔

جسمانی یوگ کے علاوہ یوگ کی ایک ذہنی شکل بھی ہے جس میں پہلے کسی مادی شے پر توجہ مرکوز کی جاتی ہے ۔ جب اس میں کثرت سے مشق حاصل ہو جاتی ہے تو ذہن اور شے مرکوز ایک ذات ہو جاتے ہیں ۔ لیکن وحدت ذات کی اس پہلی منزل پر اس شے کے نام اور مادی شکل کا علم پھر بھی باقی رہتا ہے ۔ دوسری

منزل میں داخل ہونے کے بعد نام اور تعینات ِ شے کا علم یا احساس بھی معدوم ہو جاتا ہے - شاہد اور مشہود کی تفریق مٹ جاتی ہے - ایک نئی طرح کا الہام ہوتا ہے جو عام علم سے مختلف ہوتا ہے ، عام علم ''جاننا'' ہے اور یہ الہام ''پراجنا''- اس حالت یا کیفیت کو سمادھی کہتے ہیں - اس اعتبار سے علم کی تین حالتیں یا منزلیں ہوتی ہیں : (۱) علم ظاہری یا ادراک جس کا تعلق عام حواس ِ ظاہری اور منطقیانہ فکر سے ہے - (۲) الہام ، یوگ ، عقل جو خیال کی توجہ سے حاصل ہوتی ہے - (۳) معرفت ، جب روح ذہن کے بندھن سے آزاد ہو جاتی ہے -

ہندو تصوف کا ایک اور رجحان ''برھمچاریہ'' ہے جس کا بنیادی عقیدہ تپسیا (تپس) ہے - تپس کے لفظی معنی حرارت اور گرمی (طپش) کے ہیں اور اتھروید میں یہ سورج کی گرمی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے - لیکن اپنے وسیع معنوں میں تپس کا مطلب یہ ہے کہ ذہنی طاقت کو کسی عمل میں صرف کیا جائے اور سردی گرمی اور دوسری جسمانی سختیوں کو برداشت کیا جائے - اندرا کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ تپش سے ہی آسمان پر پہنچا ہے - اس تپس کی مختلف شکلیں ہیں جن میں خار دار بستر پر سونا اور دیگر جسمانی آزار برداشت کرنا شامل ہیں - پورانوں کی تعلیم کے مطابق 'فنا' سے طاقت حاصل ہوتی ہے کیونکہ ''نہ کوئی مارا گیا اور نہ کوئی مارنے والا تھا ، نہ دوست نہ دشمن ، نہ قاتل ، ہر چیز صرف لاعلمی کی بنا پر ایک دھوکا ہے -'' تپسیا کرنے والوں کے نزدیک اوصاف ِ حمیدہ حسب ذیل ہیں : (۱) رحم - (۲) اخلاقی پابندی - (۳) صبر - (۴) تفکر - (۵) معرفت -

'گیتا' ہندو دھرم اور فلسفے کی ایک اور نہایت اہم دستاویز ہے - گیتا میں تپس کی تین شکلیں ہیں : (۱) جسمانی تپس ، ضبط ِ خواہش ، دیوتاؤں ، برہمنوں اور دانشوروں کی تعظیم و تکریم ، صفائی ، خلوص ، عفت ، ایذا رسانی سے پرہیز - (۲) قول کا تپس ، شیریں گفتاری اور حق گوئی ، مطالعہ - (۳) ذہنی تربیت ، توکل ، ضبط نفس ، ذہن اور فکر کی صفائی اور پاکیزگی -

لیکن گیتا کا سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ اس میں سادھوؤں کی مطلق ترک دنیا اور فرائض و حقوق کی دنیاوی زندگی میں ایک مفاہمت پیش کی گئی ہے -

خواہشات کو بالکل فنا کر دینے اور جائز و معقول خواہشات کی تکمیل کے درمیان ایک اعتدال کا راستہ تجویز کیا گیا ہے۔ ویدانت کے بعض علم برداروں کے برعکس گیتا کا تصور یہ ہے کہ جسم اور ذہن کے افعال کا مطلق تعطل ممکن نہیں ہے اور اگرچہ گیتا میں بھی حبسِ دم کو تربیتِ نفس کا ایک ذریعہ تسلیم کیا گیا ہے لیکن وہاں اصل نفس کی پاکیزگی کے ساتھ خود کو دیوتاؤں کی مرضی میں گم کرنے پر زور دیا گیا ہے۔ گیتا کی تعلیمات کے پیش نظر انسان معاشرے میں رہ کر اپنے فرائض بجا لاتے ہوئے بھی نجات حاصل کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ روحانی طور پر بلندی حاصل کرنے کو اپنا مقصد سمجھے اور اپنی توجہ ذات خداوندی پر مرکوز رکھے۔ اس توجہ کے وسیلے سے توجہ کرنے والا وجود مطلق میں سما سکتا ہے اور توجہ کی بنیاد عشق و محبت پر ہے۔ بھگوت پر ان کے نزدیک اس کے تین ذریعے ہیں: (۱) علم۔ (۲) عمل۔ (۳) ریاضت و عبادت۔

گیتا کے بعد ہندوؤں کا بھگتی فلسفہ ہے۔ ایک حقیقی بھگت کے نزدیک جملہ موجودات خالق کی قدرت کے مظاہر ہیں اور سب برابر ہیں۔ گیتا کا فلسفہ ہمہ ازوست کا فلسفہ ہے۔ خداوند اور انسان کی دوئی ایک حقیقت ہے لیکن انسان، خداوند کا ایک مظہر ہے۔ یہ ممکن ہے کہ ریاضت و عبادت میں ایک منزل ایسی آئے جہاں عالمِ جذب میں وفورِ شوق سے بھگت اور اس کا رب ایک ہو جائے۔ عقل صرف ایک محدود دائرے میں چکر لگاتی رہتی ہے اور اس حلقے سے باہر نہیں نکل سکتی۔ اعلیٰ ترین اعمال عقل و فکر کی رسائی سے باہر ہیں، ان کی بنیاد عشق و محبت پر ہے۔ اس عشق کی تفصیلات اس طرح بیان کی گئی ہیں: (۱) اس کی بنیاد احساسِ فرض اور احترامِ ذاتِ قدس پر ہے۔ (۲) جذبۂ محبت غیر ارادی اور غیر محدود ہونا چاہیے، صرف اسی صورت میں محبوب کا قرب حاصل ہو سکتا ہے۔ (۳) خداوند کو محبوب ترین معشوق یا عاشق سمجھنا چاہیے اور اس سے اسی طرح کی شدید نسوانی محبت کرنا چاہیے جیسی ایک عورت کو اپنے محبوب سے ہوتی ہے۔ محبت کا یہ انداز نہایت گہرا، شیریں اور مکمل سمجھا گیا ہے اور اس کا نام مدھرا ہے۔ کرشن کی زندگی میں محبت ایک مثالیہ رنگ اختیار کر لیتی ہے۔ عورت کے لیے خاوند کی محبت ایک مذہبی فریضہ ہے اور اس کی تہ میں یہ تصور ہے کہ عورت مرد کی محبت تکمیل کے بعد ایک روحانی جذبے میں تبدیل ہو سکتی ہے۔

مجاز سے حقیقت تک کا یہ سفر صوفیا کے یہاں بار بار مذکور ہے۔ مسلمان صوفیوں کی تعلیمات میں گیتا اور بھگتی کے تصورات کا کچھ شائبہ ضرور ہے۔ بالخصوص متاخرین ہندی مسلمان صوفیا کے یہاں کرشن کا ذکر اور ان کی محبت اور عشق کا احترام بار بار ملتا ہے۔ بعض صوفیا اپنی توجہ کرشن پر بھی مرکوز کرتے تھے اور اُنھیں ایک حق رسیدہ سالک سمجھتے تھے۔ ظاہر ہے یہ عنصر اسلامی نہیں لیکن فلسفۂ عشق و محبت کے معاملے میں دیگر عناصر اور اثرات کے ساتھ اس کا شمول بھی احاطۂ امکان سے خارج نہیں ہے۔ ہندو فلسفے کے اثرات بلاشبہہ براہِ راست اور بالواسطہ مسلمانوں کے نظام فکر پر اثر انداز ہوئے ہیں، لیکن بعض بنیادی اختلافات بھی نظر انداز نہیں کیے جا سکتے؛ مثلاً روحانی ارتقا میں ہندو فلسفہ تنزیل کا قائل ہے۔ ذاتِ خداوندی، دیوتا، براھا، وجودِ مطلق، انسان کے جسموں میں حلول کر سکتی ہے۔ ایسی تنزیل اسلامی نقطۂ نظر سے قطعاً ناممکن ہے۔ ایک جسم سے دوسرے جسم میں روح کا انتقال، تناسخ کا چکر اور مکتی کا تصور بھی جس طرح ہندو مذہب اور فلسفے میں ہے، اسلامی عقاید سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔

(ہندی ماخذات میں بدھ اثرات اس مقالے میں طوالت کے باعث شامل نہیں کیے گئے، ان کی تفصیل ایک الگ باب کی محتاج ہے)۔

کتابیات (Bibliography)

(صرف اس باب کے ماخذات، جن کے حوالے حواشی میں موجود ہیں)

The Holy Quran

Arbery, A. J. ... Sufism.

Burkitt, F. C. ... The Religion of the Manichees.

Das Gupta ... Hindu Mysticism.

Dawson, M. M. ... The Ethical Religion of Zoroaster.

Jackson, A. V. William ... Researches in Manichaeism.

MacDonnell, A. A. ... Vedic Mythology.

Modi, Dr. Jivanji Jamshedji . . . . The Doctrine of Karma from the Zoroastrian Point of View. Proceedings of the II Oriental Conference, Calcutta, 1922.

Nicholson, R. ... Mystics of Islam.

Ragozin, Z.A. ... Media.

Shustry, M. A. ... The Outlines of Islamic Culture.

Waliud-Din, Dr., Meer ... Tasawwuf-i-Islam.

(اکتوبر ۱۹۵۴ع)

☆ ☆ ☆

سید عابد علی عابد

یورش تاتار

اور

متصوفانہ افکار و اذکار

عام طور پر یہ بیان کیا جاتا ہے کہ جب منگولوں نے ایران اور ملحقہ اسلامی ممالک کو تسخیر کر لیا تو چار و ناچار فنکاروں اور انشاپردازوں اور عام لوگوں نے اس اضطراب سے ذہنی فرار کے راستے تلاش کرنے شروع کیے جو منگولوں کی غارت گری نے پیدا کر دیا تھا - ایک راستہ تصوف کا تھا ، چنانچہ شبلی[1] ، نیازی[2] ، شفق[3] ، براؤن[4] ، ملک الشعرا بہار[5] اور متعدد دوسرے مؤرخوں اور نقادوں نے بتصریح لکھا ہے کہ منگولوں کے عہد حکومت میں تصوف کے لطیف تریں پہلو حیطہ تحریر میں لائے گئے - شفق کہتا ہے :

'جہاں تک نظم کا تعلق ہے ، کہا جا سکتا ہے کہ دورۂ مغول میں شعر عرفانی کے بہترین نمونے وجود میں آئے اور سچ یہ ہے کہ تصوف کے بہترین اور لطیف ترین معانی اسی زمانے میں عبارت موزوں کے سانچے میں ڈھالے گئے اور اس مسلک کے مشہور ترین شعرا مثلاً حافظ ، جامی اور خاص طور پر جلال الدین رومی نے اس عہد میں ظہور کیا اور غالباً

۱- شعر العجم ، جلد دوم (لاہور : ۱۹۴۶ء) -
۲- تاریخ ادبیات ایران (مطبوعہ تہران)
۳- تاریخ ادبیات ایران (مطبوعہ تہران ۱۳۲۱ش) -
۴- ادبیات ایران بعہد مغولاں ترجمہ محمد داؤد رہبر انجمن ترقئی اردو ۱۹۴۹ء -
۵- سبک شناسی ، جلد سوم ، بحث "قرن ہفتم و فتنۂ مغول" (مطبوعہ تہران ۱۳۲۱ش)

اس عہد میں مسلک تصوف کے فروغ کا ایک باعث یہ بھی ہے کہ منگولوں نے اتنے ظلم ڈھائے تھے، اتنی خونریزی کی تھی اور غارتگری کو اس حد تک پہنچا دیا تھا کہ صاحب دلان ایران اس دنیاے خارجی کے حوادث دیکھ کر رنجیدہ اور دل شکستہ ہوگئے تھے۔ اس طوفان حوادث کا مقابلہ انھوں نے یوں کیا کہ اپنے نفس کی دنیائے باطنی میں داخل ہوگئے اور معنویات اور غور و فکر اور مطالعے اور ریاضت کے ذریعے سکون قلب حاصل کرنا چاہا۔"[1]

عباس اقبال لکھتے ہیں کہ سلاجقۂ روم اور خوارزم شاہیوں کے زمانے کے عرفاء بزرگ مثلاً محی الدین ابن العربی، شیخ مجد الدین بغدادی، شیخ نجم الدین کبریٰ اور شہاب الدین سہروردی کی تصانیف کی اشاعت اور ان کے افکار کے انتشار کے بعد ایران میں شعر عرفانی کو غیر معمولی فروغ حاصل ہوا۔ اور یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ تاتاریوں کی غارتگری کے زمانے میں مسلمانوں نے جو مصیبتیں اٹھائی ہیں اور جس طرح بساط نشاط و انبساط طے ہوئی ہے اور تسلیم و تامل و عبرت اندوزی و رضا کا زمانہ سامنے آیا ہے اور جس رنگ سے دنیا گویا زیر و زبر ہو کر رہ گئی اور جس طرح سلطنتیں مٹ گئی ہیں اور انسانوں کا خون ارزاں ہوا تو اس کا ایک نتیجہ یہ بھی نکلا کہ متصوفانہ افکار قالب شعر میں ڈھالے جانے لگے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ یہ کام فقط وہی فنکار کر سکتے تھے جو ذوق سلیم اور طبع لطیف سے بہرہ ور تھے۔ (اور انھی نے کہا)[2]۔

شبلی نے تو بتصریح لکھا ہے کہ ہنگامۂ تاتار نے مسلک تصوف کو فروغ دیا اور ملک الشعرا بہار نے جستہ جستہ اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ تصوف کی اہم ترین تصانیف نثر میں ہوں یا نظم میں، یورش تاتار سے پہلے وجود میں آ چکی تھیں۔ مثال کے طور پر سنائی، فرید الدین عطار اور مولانا روم کی تصانیف کا نام لیا جا سکتا ہے۔ یہ لوگ یورش تاتار کے اثرات سے اس وقت تک مصئون و مامون رہے جب تک انھوں نے اپنا

۱- شفق، ص ۲۴۸ (مطبوعہ تہران ۱۳۲۱ ش - مرتب) -
۲- تاریخ مفصل ایران، ص ۵۱۴ (مطبوعہ تہران ۱۳۴۱ ش - مرتب) -

کام پورا نہیں کر لیا ۔ اور مولانا روم تک تو یہ سیلِ بلا پہنچا ہی نہیں ۔ اس سے قطع نظر نظم میں سب سے پہلے ابو سعید ابوالخیر نے غزل کی تمام اصطلاحات اور علامات کو تصوف کی اصطلاحات اور علامات میں تبدیل کر دیا اور یہی وہ بنیاد ہے جس پر حافظ ، عطار اور جامی نے تصوف کے حیرت خانے کی بنا ہائے رفیع تعمیر کیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ ارباب تصوف کو جو کچھ کہنا تھا وہ یورش کے ورود سے پہلے کہہ چکے تھے ۔ بلکہ راقم السطور اس دائرے کو تنگ تر کرکے یہ کہے گا کہ سلاجقۂ کبیر ہی کے زمانے میں تصوف کے دقیق ترین مطالب اشاعت پذیر ہو چکے تھے ۔ اس کی توجیہ مشکل نہیں ، جیسا کہ جلال ہمائی نے لکھا ہے ، سلاجقۂ کبیر کا زمانہ مذہبی عقائد ، فلسفیانہ افکار اور کلامی مسائل کے تصفح اور تنقیہ کا زمانہ تھا ۔ اسی دور میں شریعت اور طریقت کا اختلاف بیّن اور واضح ہوا اور اسی عہد میں اربابِ صوفیہ یا اربابِ طریقت نے اپنے مسلک کے اثبات کے لیے مستقل تصانیف لکھیں ۔[۱]

۱۔ تفصیلات کے لیے جلال الدین ہمائی کی کتاب ''غزالی نامہ'' سے رجوع کرنا چاہیے جس میں متصوفانہ افکار کی اشاعت سے مفصل بحث کی گئی ہے اور اس حقیقت کی توجیہ بھی کی گئی ہے کہ سلاجقۂ کبیر کے زمانے میں جب حکمران شریعت کے نفاذ پر اس قدر زور دیتے تھے ، طریقت کے افکار و تصورات کو اتنا فروغ کس طرح حاصل ہوا ۔ ملک شاہ اور نظام الملک کی سیاستِ ملکی خود نظام الملک کی تصانیف سے عیاں ہے ۔ حشیشین یا حسن بن صباح کے پیرو ایک طرح تصوف ہی کے مسلک کی آڑ لے کر تنزیل اور تاویل کے مسائل سے تعرض کرتے تھے ۔ اور اربابِ طریقت کے دعووں کو قبول کر لینے کا مقصد یہ تھا کہ منطقی طور پر اسماعیلی دعوت کی بنیاد کو بھی قبول کر لیا جائے ۔ یہی وجہ ہے کہ سلاجقۂ کبیر کے زمانے میں اربابِ طریقت نے اپنے مسلک کے اثبات کے لیے پوری کوشش کی یہاں تک کہ جب امام غزالیؒ بھی اس دائرے میں داخل ہو گئے تو تصوف و طریقت کا مقام بہت بلند ہوگیا اور اس اعتراض کا محل نہ رہا کہ صوفیہ رموزِ شریعت کو نہیں سمجھتے ۔ غزالی

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

اس بات سے قطع نظر کہ سلاجقۂ کبیر ہی کے زمانے میں تصوف کا مسلک ایک باقاعدہ فکری نظام بن چکا تھا ، ہمیں اس بات پر بھی غور کرنا چاہیے کہ تاتاریوں کے ہجوم سے پہلے یا ان کی غارت گری سے معاصر اسلامی ممالک میں اخلاق ، عرفان اور تصوف کی اشاعت کی کیا صورت تھی ۔ تاریخ کا سرسری مطالعہ کرنے سے معلوم ہوگا کہ یورش تاتار سے پہلے تمام ممالک میں ارباب صوفیہ کا نفوذ و اقتدار برابر بڑھتا چلا جا رہا تھا ۔ عباس اقبال نے ''تاریخ مفصل ایران'' میں منگولی عہد کے جلیل القدر عرفا اور حکما کے سوانح بہ اجمال قلم بند کیے ہیں ۔ ان کے سنینِ وفات پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ چنگیز خاں کے حملے سے پہلے وہ اپنا کام پورا کر چکے تھے ۔ بہ الفاظ دیگر مسلکِ طریقت یا تصوف کی اشاعت کو جہاں تک معاصر عرفا اور حکما کا تعلق ہے ، فتنۂ تاتار نے یا تو بالکل متاثر نہیں کیا اور یا اگر کیا ہے تو بہت ہی کم کیا ہے ۔

ان جلیل القدر عرفا اور حکما کے سوانح یہاں مجملاً درج کیے جاتے ہیں جو یورشِ تاتار سے پہلے متصوفانہ افکار کی اشاعت اور مسلکِ طریقت کی تبلیغ میں مصروف تھے ۔

۱۔ نجیب الدین سمرقندی (مقتول ۶۱۹ھ) :

اگرچہ نجیب الدین اصلاً طبیب تھا لیکن یہ مسلّم ہے کہ اس کی نشست و برخاست اربابِ صوفیہ کے ساتھ تھی ۔ وہ ہرات میں تولی[1] کی فوج کے ایک سپاہی کے ہاتھوں مارا گیا ۔

(بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ)

کی طبیعت میں جو انقلاب پیدا ہوا ہے وہ انھوں نے خود اپنی مشہور عربی تصنیف ''المنقذ من الضلال'' میں تفصیل سے بیان کر دیا ہے ۔ شبلی ، جلال ہمائی اور حال ہی میں مولانا محمد حنیف ندوی نے اس سلسلے میں بہت کچھ لکھا ہے ۔

۱۔ چنگیز خاں کا بیٹا جو اس کا دستِ راست تھا ۔ چنگیز کے مرنے کے بعد منگولوں کی ''سیرتِ اصلی'' یعنی کمرولن ، انن اور ارخن کے درے اور جبال قراقرم کی وادیاں تولی کے حصے میں آئیں ۔ [یرت وہی کلمہ ہے جو انگریزی میں Horde ، جدید فارسی میں ''ہردہ'' اور اُردو میں ''اُردو'' ہے] ۔

۲- شہاب الدین سہروردی (۵۳۹ – ۶۳۲ھ) :

شیخ ابو حفص عمر بن محمد سہروردی زنجان کا رہنے والا تھا اور اپنے معاصروں میں سب سے نمایاں مفکر اور عارف تصور کیا جاتا تھا ۔ شخصاً زاہد ، متقی اور نیک کردار تھا ۔ خلیفہ ناصر عباسی اکثر اسے سفیر بنا کر مختلف بادشاہوں کے دربار میں بھیجا کرتا تھا اور یہ بادشاہ بھی اس کے ورود کو سعادت تصور کیا کرتے تھے ۔ شہاب الدین نے بغداد میں بہت سی خانقاہیں تعمیر کرائیں جہاں اربابِ صوفیہ ذکر و فکر میں مشغول رہتے تھے ۔ خلیفہ نے خود شہاب الدین کے لیے ایک رباط تعمیر کرائی تھی جس میں ایک گرم حمام بھی تھا ۔ شیخ کی تالیفات میں سے کتاب ''عوارف المعارف'' کہ تصوف اور سلوک کے مسائل سے متعلق ہے ، مشہور ہے ۔ واضح رہے کہ شیخ یعنی صاحبِ عوارف المعارف ، وہ شہاب الدین سہروردی نہیں جو شیخ اشراق کے نام سے مشہور ہے (۵۴۹–۵۸۷) اور جسے حلب میں صلاح الدین ایوبی کے ایما پر صرف اس جرم میں قتل کیا گیا کہ عارف اور حکیم تھا ۔ سعدی جس دانائے مرشد شہاب کا ذکر کرتا ہے وہ یہی شہاب الدین سہروردی ہے ، یعنی صاحبِ ''عوارف المعارف'' ۔ اس کے متعلق حکایت یوں شروع ہوتی ہے :

مرا گفت دانای مرشد شہاب[1]

عبدالماجد دریا بادی ''عوارف المعارف'' کے مطالب کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ شیخ کے قول کے مطابق ''تصوف نام ہے قولاً ، فعلاً ، حالاً ہر حیثیت

۱- دیکھیے عباس اقبال ''تاریخ مفصل ایران'' اور ''سعدی نامہ'' ، ''بوستان'' تالیف سعدی اور ''فلسفۂ عجم'' علامہ اقبال ترجمہ میر حسن الدین ، نفیس اکیڈمی ۔ اقبال نے شیخ مقتول کے افکار سے بحث کی ہے ۔ تصوف کا دقیق ترین مسئلہ وحدتِ وجود کا ہے جسے اسلامی رنگ دینے کے لیے وحدتِ شہود کی راہ بھی نکالنی پڑی - یورشِ تاتار سے کہیں پہلے یہ مسئلہ عجمی تصوف کے افکار کا جزو بن چکا تھا اور اربابِ شریعت کے اس احتجاج کے باوجود کہ یہ اسلامی تعلیم کے متناقض ہے ، ارباب صوفیہ اس مسلک پر سختی سے قائم تھے ۔ ''فلسفۂ عجم'' میں علامہ اقبال نے اس مسئلے کی مخالفت نہیں کی ہے ۔

سے اتباع رسول کا۔"[1]

یہ درست ہے کہ شیخ شہاب قرآن و سنت سے استشہاد کرتے ہیں اور تارکِ ارکانِ اسلام کو گناہ کبیرہ کا مرتکب گردانتے ہیں لیکن فرائض آداب مرید اور حال و مقام کی جو تشریح انھوں نے کی ہے اور تجلّی غیب و شہود کا جو بیان انھوں نے کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے زمانے میں شریعت اور طریقت میں بُعد قریب قریب آخری حد تک پہنچ چکا تھا۔ ڈاکٹر قاسم غنی لکھتے ہیں:

"عوارف المعارف اربابِ تصوف کی اہم ترین تصانیف میں شمار کی جاتی ہے ... آدابِ سفر و حضر، سماع، چلہ نشینی اور احوال و مقامات اور اسی قسم کی دوسری چیزوں کے بیان پر مشتمل ہے۔"[2]

اس اقتباس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ قاسم غنی اس کتاب کو تصوف کی بنیادی تالیفات میں شمار کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ جہاں چلّہ کشی کا ذکر آیا وہاں مسلکِ ترکِ دنیا کے اثبات کی بحث بھی آئے گی۔ مدعا یہی کہ یورشِ تاتار سے پہلے بھی یہ مسئلہ تصوف کا اصول بن چکا تھا کہ عرفان استہلاکِ نفس سے حاصل ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دعویٰ اسلام کے منافی ہے جو مسلمانوں کو پھلنے پھولنے اور جائز لذاتِ دنیوی سے متمتّع ہونے کے مواقع مہیا کرتا ہے۔

۳- نجم الدین رازی (متوفی ۶۵۴ھ):

شیخ ابوبکر بن عبداللہ بن محمد رازی معروف بشیخ نجم الدین، نجم الدین کبریٰ کا شاگرد ہے۔ اپنے استاد کی وفات کے بعد وہ اپنے اقارب کو لے کر ہمدان پہنچا اور جب اسے سیلابِ تاتار کے بڑھنے کی خبر پہنچی تو اردبیل چلا گیا۔ وہاں سے عازمِ بلادِ روم ہوا اور سلطان علاؤ الدین کیقباد سلجوقی کے دربار سے منسلک ہو گیا اور قیساریہ روم میں اقامت گزیں ہو گیا۔[3] ۶۲۰ھ میں اس کی

۱- "تصوف اسلام" عبدالماجد دریابادی، ص ۱۲۸۔

۲- تاریخ تصوف در اسلام، جزو "بحث در آثار و احوال و اشعار حافظ۔"

۳- قیاس چاہتا ہے کہ یہ وہی شہر ہے جسے لی اسٹرینج نے تقسیمِ ممالکِ روم کا ذکر کرتے ہوئے قیصریہ پڑھا ہے، ہر چند کہ یہ قیاس ہے لیکن راقم السطور کو اس کی صحت پر اصرار ہے۔

تالیف ''مرصاد العباد'' مکمل ہوئی - یہ فارسی میں سیر و سلوک اور تصوف کے متعلق بہت اہم کتابوں میں شمار ہوتی ہے - یہ تالیف سلطان کیقباد سے منسوب ہے - مسلّم ہے کہ نجم الدین مولانائے روم کے عزیز دوستوں میں سے تھا - صاحب ''تاریخِ تصوف در اسلام'' لکھتے ہیں کہ ''مرصاد العباد از کتابہاے مرغوب تصوف است در زبان فارسی'' اور پھر بتصریح کہتے ہیں کہ مصنف نے کوشش کی ہے کہ تصوف کے عقائد و افکار کی تطبیق آیاتِ قرآنی اور احادیث سے کر دے - اسلوب بھی نہایت دل پذیر اور دلکش ہے -

نجم الدین کی یہ کوشش کہ متصوّفانہ افکار کو شریعت کے سانچے میں ڈھال دیا جائے ، ظاہر کرتی ہے کہ طریقت اور تصوف میں بُعد کس قدر زیادہ ہو گیا تھا اور اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ کوششیں یورشِ تاتار سے پہلے جاری تھیں کہ آیات و احادیث سے استشہاد کر کے ان باتوں کو بھی اسلامی تعلیمات کا رنگ دیا جائے جو اصلاً ان کے منافی ہیں - تطبیق کی ایسی کوششیں نہایت خطرناک بھی ثابت ہو سکتی ہیں کہ نہایت غلط قسم کی تاویل بالرائے کا دروازہ کھل جاتا ہے لیکن اگر یہ کوششیں خلوص پر مبنی ہوں ، تو کشفِ حقیقت میں معاون ہو سکتی ہیں - مولانا رومی نے مثنوی میں جو مسلکِ تحقیق و اثبات اختیار کیا ہے وہ میانہ روی اور اعتدال کا ہے کہ طریقت کو بھی ضعف نہ پہنچے اور شریعت میں بھی خلل نہ آئے ، لیکن عام طور پر اربابِ صوفیہ اس کا دھیان نہیں کرتے اور ان کی توجہ اسی بات پر مرکوز رہتی ہے کہ متصوّفانہ افکار کا اثبات ہو جائے اور اس کے لیے کچھ کھینچا تانی بھی کرنی پڑے تو کر لی جائے -

۴- بابا افضل کاشانی (متوفی ۶۰۷ھ) :

افضل کی رباعیات مشہور ہیں اور عباس اقبال انھیں حکماے مشہور میں شمار کرتے ہیں -

ان عرفا و حکما سے قطع نظر یہ واقعہ بھی ملحوظِ خاطر رکھنا چاہیے کہ مولانا روم کے والد بہاء الدین بھی مسلکِ تصوف کی طرف مائل تھے اور اپنی مقبولیت ہی کی بنا پر خوارزم سے جلا وطنی پر مجبور ہوئے تھے -

غرض راقم السطور کا دعویٰ ہے کہ یورشِ تاتار نے عام لوگوں اور دانش وروں کو متاثر ضرور کیا لیکن یہ کہنا غلط ہے کہ تصوف کی گرم بازاری

اور متصوفانہ افکار کی اشاعت یورشِ تاتار ہی کا نتیجہ ہے ۔ یورشِ تاتار سے معاصر جو صوفی ہیں وہ عطار، کمال الدین اسماعیل اور مولانا روم ہیں ۔ عطار اور اسماعیل یورشِ تاتار سے پہلے ہی اہم ترین تالیفات مکمل کر چکے تھے اور مولانا روم پر تو ظاہر ہے کہ سیلِ تاتار کا کوئی اثر ہی نہیں ہوا ۔ عطار کے متعلق شفق کا بیان ہے کہ ۶۱۸ھ تک بقطع و یقین زندہ تھے ۔[۱] دیگر روایات یہ ہیں کہ ۶۲۷ھ میں منگولوں کے ہاتھوں مقتول ہوئے ۔ ان کی تربت نیشاپور کے جنوب میں شادباخ میں واقع ہے ۔

عراقی کے متعلق البتہ کہا جا سکتا ہے کہ یورشِ تاتار کے واقعات سے متاثر ہوا ہو کہ اس کی وفات ۶۸۸ھ میں واقع ہوتی ہے ۔ جامی کے قول کے مطابق وہ سترہ سال کی عمر کے لگ بھگ ایک خوبرو قلندر پر عاشق ہو گیا اور اُس کی ہمراہی میں ہندوستان پہنچا ۔ ہمدان سے ہندوستان میں اور وہ بھی قلندرانہ طریقے پر سال دو سال تو ضرور لگ گئے ہوں گے ۔ اگر فرض کر لیا جائے کہ عراقی بیس سال کی عمر میں ہندوستان پہنچا ہے تو لازم آتا ہے کہ ہم یہ تسلیم کریں کہ وہ ہندوستان سے پینتالیس سال کی عمر کے بعد رخصت ہوا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے پچیس سال ہندوستان میں گزارے ہیں ۔ اس کی عمر کا آخری حصہ قونیہ میں گذرا جہاں اس نے اپنی کتاب "لمعات" لکھی جس پر جامی کی شرح "اشعۂ اللمعات" بہت مشہور ہے ۔ عراقی شروع ہی سے درویشانہ اور قلندرانہ مسلک رکھتا تھا اور اگرچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یورشِ تاتار نے اس کی طبیعت پر اثر کیا لیکن زیادہ قرینِ قیاس یہی ہے کہ اس کے متصوفانہ عقائد اس کے فطری رجحانِ طبیعت پر مبنی ہوں گے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نہ تو وہ ایسے علاقوں میں رہا جہاں تاتاریوں نے خونریزی کی ہو اور نہ اس نے اپنی تصانیف میں متعلقہ حوادث کی طرف کوئی اشارہ کیا ہے ، اس لیے عراقی کے متعلق بھی یہ کہنا کہ وہ یورشِ تاتار سے متاثر ہوا ہے ، محض قیاس پر مبنی ہے ۔

حافظ اور جامی یورشِ تاتار سے اس قدر دور ہیں کہ ان کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ وہ اس سیلابِ حوادث سے متاثر ہوئے ، بالبداہت غلط معلوم ہوتا ہے ۔

۱۔ شفق : ص ۱۲۱ ۔ مرتّب ۔

اب طبعاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان حقائق کے پیشِ نظر شفق، براؤن اور شبلی جیسے مؤرخوں اور ناقدوں نے یہ دعویٰ کیسے کیا کہ متصوفانہ افکار کی اشاعت کا ایک سبب یورشِ تاتار کے حوادث اور متعلقہ غارت گری بھی ہے - اس کا جواب مختصراً یہ ہے کہ یورشِ تاتار کے بعد عجمی تصوف کا ایک پہلو زیادہ نمایاں ہوگیا؛ یعنی ترکِ دنیا اور توکل - اسی طرح اخلاقی اقدار میں درویشی اور استغنا کو بہت اہمیت دی جانے لگی - مؤرخوں کو یہ گمان گذرا کہ متصوفانہ افکار کی اشاعت یورشِ تاتارکا نتیجہ ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ عرفانی اور اخلاقی اقدار تو یورش تاتار کے بعد بھی وہی رہیں جو اس سے پہلے تھیں، البتہ دانشوروں نے یورشِ تاتار سے متاثر ہو کر بعض اقدار کو زیادہ اہمیت دی اور تصوّف کے بعض پہلوؤں کو زیادہ اُجاگر کرکے دکھایا - طبعاً اس کا اثر حافظ اور جامی پر ہوا اور نتیجے کے طور پر ان کے کلام میں بھی توکل، استغنا اور ترکِ دنیا کے مضامین بڑی کثرت سے دکھائی دیتے ہیں، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ جو ایبکوری لہجہ خیام کی رباعیات میں نمایاں تھا، حافظ نے اسی کو شوخ تر اور رنگین تر کر دیا - جامی نے پہلے تمام صوفی شعرا کے کلام سے فائدہ اٹھا کر وہ تمام مطالب و معانی نظم میں بیان کیے جو تصوّف کے مہماتِ افکار سے تعلق رکھتے ہیں - تو ہم یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ حافظ و جامی پر اُس ادبی روایت کا اثر ہوا جو سنائی اور عطار سے چل کر سعدی تک پہنچی تھی، لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ حافظ اور جامی کا تصوّف یورشِ تاتار کا نتیجہ ہے - مغربی اور ابن یمین کے ہاں ترکِ دنیا کے مضامین پائے جاتے ہیں، ان کی بھی یہی توجیہ ہے - اب ہم اس اجمال کی تفصیل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں -

سعدی کے سوانحِ حیات بہ تفصیل اتابکانِ سکفری کے سلسلے میں قلم بند کیے جا چکے ہیں - ایل خانانِ ایران کے عہدِ حکومت کے اوائل میں جو انشا پرداز، دانشور اور شعراء بہ قطع و یقین یورشِ تاتار کے سیلِ حوادث سے اثر پذیر ہونے کے بعد زندگی بسر کرتے رہے ہیں، اُن میں سعدی کا نام سرِفہرست ہے اور دیکھنا یہ ہے کہ کیا یورشِ تاتار نے واقعی متصوفانہ افکار کی اشاعت میں معاونت کی یا عجمی تصوف کے بعض پہلوؤں کا رنگ زیادہ چوکھا کر دیا؟ راقم السطور نے اپنا موقف بیان کر دیا ہے کہ تصوف کے مہمات مسائل (نثر یا نظم میں) سلاجقۂ کبیر ہی کے زمانے میں قلم بند کیے جا چکے تھے - مسلمانوں کی عرفانی اور اخلاقی

اقدار متعین ہو چکی تھیں - یورشِ تاتار نے فقط یہ کیا کہ بعض اقدار کی اہمیت کو بڑھا دیا اور تصوف کے بعض پہلوؤں کو شوخ تر کر دیا -

سعدی کی تالیفات 'گلستان' اور 'بوستان' کا بہ غایتِ نظر مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت روشن ہوگی -

پہلے تو یہ بات واضح کر دینی چاہیے کہ سعدی 'بوستان' کی ترتیب میں مشغول تھے کہ ایک دوست کے کہنے پر 'گلستان' کی تالیف شروع ہوئی - خود سعدی لکھتے ہیں :

''اسی دن 'گلستان' کے دو باب لکھے گئے جن کا تعلق حسنِ معاشرت اور آدابِ محاورت سے تھا . . . مختصر یہ ہے کہ ابھی 'بوستان' کا کچھ حصہ باقی تھا کہ کتاب 'گلستان' تکمیل کو پہنچی - لیکن در حقیقت تکمیل کو تو یہ تب پہنچے جو . . . ابوبکر بن سعد بن زنگی اور سعد بن زنگی کو پسند آئے -''[1]

یہ تو سببِ تالیفِ کتاب ہوا - اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا سعدی خود یہ تسلیم کرتے ہیں کہ وہ سیلِ حوادثِ تاتار سے متاثر ہوئے ؟ اس کا جواب اثبات میں ہے - سببِ تالیفِ کتاب سے پہلے جو کچھ انھوں نے دیباچے کے طور پر لکھا ہے ، اس کے آخر میں ایک قطعہ ہے جو یوں شروع ہوتا ہے :

ندانی کہ من در اقالیمِ غربت   چرا روزگاری بکردم درنگی

اور یوں ختم ہوتا ہے :

چنین شد در ایام سلطان عادل   اتابک ابوبکر بن سعد زنگی[2]

۱- راقم السطور نے ابوبکر بن سعد بن زنگی کی تعریف میں جو کلمات تھے ، اُنھیں حذف کر دیا ہے اور صرف اُن فقروں کا ترجمہ کیا ہے جو موضوعِ زیر بحث سے متعلق تھے - 'گلستان' کا جو حصہ پیش نظر ہے وہ الہ آباد کا مطبوعہ ہے - سالِ اشاعت ۱۹۱۲ع ، ص ۱۱ - ۱۲ -

۲- راقم السطور سعدی کے سوانح حیات کے سلسلے میں اس بات کی توضیح کر چکا ہے کہ سعدی کو سعد بن زنگی سے کوئی تعلق نہیں تھا - یہاں صرف تعجب کا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

اس قطعے سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ :

(ا) ترکان تاتار کا حملہ شروع ہو چکا تھا اور چاروں طرف افراتفری پھیلی ہوئی تھی -

(ب) سعدی سیل تاتار کو بڑھتے دیکھ کر اپنے وطن سے نکل گئے -

(ج) جب واپس آئے تو فارس میں امن و امان قائم ہو چکا تھا کہ سلطان عادل ابوبکر کا عہد حکومت چل رہا تھا -

کوئی شک نہ رہا کہ سعدی فتنۂ تاتار کے ڈر سے شیراز سے نکلے ہیں اور سیر و سیاحت کرنے کے بعد تب لوٹے ہیں جب انھیں یقین ہو چکا ہے کہ فارس میں ہر طرح امن ہو چکا ہے اور : ع

پلنگان رہا کردہ خوی پلنگی

ظاہر ہے کہ جو شخص سیلاب تاتار سے ڈر کر فرار کرتا ہے ، اس کی طبیعت پر نہ صرف اس حادثے کا گہرا اثر مترتب ہوا ہوگا بلکہ ایک خاص قسم کا نفسی انقلاب بھی پیدا ہوا ہوگا جس نے عمرانی اور اخلاقی اقدار کو بھی متاثر کیا ہوگا -

ہم دیکھ چکے ہیں کہ 'گلستاں' اور 'بوستاں' ایک ہی زمانے میں تالیف کی جا چکی تھیں - سعدی نے ان دو کتابوں میں جو ابواب قائم کیے ہیں ان کی ترتیب دیکھ کر اور ان کے عنوان پڑھ کر کچھ اندازہ ہوگا کہ سعدی کا ذہن کن منزلوں اور مرحلوں سے گذرا تھا اور جس نفسی انقلاب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ، اس کی نوعیت کیا تھی -

ہم ذیل میں 'گلستاں' اور 'بوستاں' کے ابواب کے نام بترتیب دکھاتے ہیں :

گلستاں	بوستاں
۱- در سیرت پادشاہان	۱- در عدل و رای و تدبیر جہانداری

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اظہار مقصود ہے کہ کتنی واضح ، قاطع اور روشن اندرونی شہادت کی موجودگی میں ابھی تک بعض نقاد وہی پرانا راگ الاپتے چلے جاتے ہیں کہ سعد بن زنگی سعدی کا ممدوح تھا - فاعتبرو یا اولی الابصار -

۲- در اخلاقِ درویشان
۳- در فضیلتِ قناعت
۴- در فوائدِ خاموشی
۵- در عشق و جوانی
۶- در ضعف و پیری
۷- در تاثیرِ طبیعت
۸- در آدابِ صحبت و حکمت

۲- احسان
۳- عشق
۴- تواضع
۵- رضا
۶- قناعت
۷- تربیت
۸- شکر
۹- توبہ
۱۰- مناجات

بظاہر 'بوستاں' میں دو باب زیادہ ہیں لیکن ابھی تجزیہ کرنے سے ظاہر ہوگا کہ مطالب و معانی کے اعتبار ان دو بابوں کا اضافہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ پہلے ابواب کی ترتیب پر غور فرمائیے۔ 'گلستاں' کا پہلا باب سیرت پادشاہاں سے متعلق ہے اور 'بوستاں' کا تدبیرِ جہانداری اور عدل سے۔ ظاہر ہے کہ معانی ایک ہیں، صرف نام میں فرق ہے۔ 'گلستاں' میں دوسرا باب درویشوں سے متعلق ہے اور 'بوستاں' کا دوسرا باب اگرچہ 'احسان' کے نام سے موسوم ہے لیکن اس میں درویشی اور استغنا اور جواں مردی کی حکایات بتواتر درج ہیں۔ البتہ بوستاں میں عشق باب سوم میں آ گیا ہے، گلستاں میں باب پنجم میں چلا گیا ہے۔ گلستاں میں باب سوم و چہارم فضیلتِ قناعت اور فوائدِ خاموشی سے متعلق ہے اور بوستاں میں بابِ چہارم و پنجم تواضع اور رضا سے اور ششم قناعت سے۔ سب سے معنی خیز بات یہ ہے کہ دونوں کتابوں میں پہلے بہ ترتیب کچھ اخلاقی و معاشرتی اقدار کا ذکر کیا ہے۔ ظاہری اختلاف کے باوصف معنوی ہم آہنگی قائم رکھی ہے۔ اور ساتواں باب دونوں کتابوں میں تربیت سے منسوب کر دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ چیز غیر شعوری نہیں، ارادی ہے، اور سعدی ہمیں متنبّہ کر رہے ہیں کہ گلستاں اور بوستاں کا نقطۂ نظر بالکل ایک ہے۔ دونوں کتابیں ایک ہی راستے سے گذرتی ہوئی آخر تربیت تک پہنچتی ہیں۔ گلستاں کے باب ہشتم میں آدابِ صحبت و حکمت میں تمام باتیں آ جاتی ہیں جو بوستاں کے باب ہشتم، نہم اور دہم میں مندرج ہیں، اور یہی راقم السطور کا موقف ہے کہ دونوں کتابوں میں اخلاقی اقدار ایک ہیں،

نقطۂ نظر ایک ہے ، اسلوبِ تحریر ایک ہے ۔ فرق صرف یہ ہے کہ بوستاں سراسر موزوں ہے اور گلستاں کے کچھ حصے نثر میں ہیں اور کچھ موزوں ہیں ۔[۱]

اب گلستاں کے ابواب پر غور فرما لیجیے ؛ پیشتر اس کے کہ ترتیب کی اہمیت

۱۔ یہ گمان نہ گذرے کہ جب راقم السطور یہ کہتا ہے کہ کچھ حصے نثر میں ہیں اور کچھ موزوں ہیں تو یہ معانی مراد ہوتے ہیں کہ سعدی نے گلستاں میں جگہ جگہ شعر استعمال کیے ہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ واقعاً گلستاں کی نثر اس طرح ترتیب دی گئی ہے کہ اس کے اکثر جملے مصرعے ہیں یا مصرعوں کے آخر اجزا ۔ اس کتاب کے ترنم اور آہنگ کا راز یہی ہے ۔ اگرچہ نقاد برابر اس کتاب کی بے نظیر روانی اور حیرت انگیز ترنم کی تعریف کرتے چلے آئے تھے لیکن کوئی اس ترنم کے اسرار و رموز کی گرہیں نہیں کھول سکا تھا ۔ یہ سعادت ملک الشعرا بہار کے حصے میں آئی کہ انھوں نے کمال دقتِ نظر سے کام لے کر سعدی کی جملہ بندی کا تجزیہ کیا ، مصرعوں کی اور مصرعوں کے ٹکڑوں کی نشان دہی کی اور اُن اوزان کا سراغ بھی دیا جو سعدی نے استعمال کیے ہیں ۔ مثال کے طور پر حکایتوں میں نثر کے یہ ٹکڑے پورے مصرعے ہیں ۔ یکی از پادشاہان عابدی را 'پرسید——الخ : مفاعیلن ۔ مفاعیلن ۔ فعولن :

دختری کہ داشت بہ نکاحِ من آورد
بد 'خو و ستیزہ رو و نافرمان بود

'بد خو' سے 'بود' تک جو جملہ ہے وہ مصرع ہے اور رباعی کے خاص وزن میں ہے ۔

ایک حکایت یوں شروع ہوتی ہے :

"شبی یاد دارم کہ یار عزیز از در درآمد" ۔ اس فقرے میں "شبے یاد دارم کہ یار عزیز" مصرع ہے : فعولن ۔ فعولن ۔ فعولن ۔ فعول ۔

مختصر یہ ہے کہ اس قسم کا آہنگ اور ترنم پوری کتاب میں قائم ہے اور یہی وجہ ہے کہ نقاد گلستاں کے آہنگ کے شیفتہ تھے ، اگرچہ کوئی یہ نہ بتا سکتا تھا کہ ہست ، گفت ، بود میں موسیقی آئی کہاں سے ۔

کی نشاندہی کی جائے ، چند باتیں مقدمے کے طور پر بیان کرنی چاہییں -

چنگیز خاں کے جانشینوں نے ایران میں جو حکومت قائم کی تھی وہ شخصی حکومت کا اس معنی میں بدترین نمونہ تھی کہ فرمانروا اپنے آپ کو قانون سے بلند تر تصور کرتا تھا - جو اس نے کہہ دیا وہی قرینِ انصاف ہے - اگر فرمانروا شائستہ ، پڑھے لکھے اور رموزِ فرمانروائی سے آگاہ ہوں تو شخصی حکومت بھی چل[۱] جاتی ہے لیکن کم از کم غازان کے زمانے تک تو جتنے ایل خان گذرے ہیں

۱- حکومت کے متعلق ارسطو اور افلاطون نے جن خیالات کا اظہار کیا ، ہے ان کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوگا کہ یونانی مفکروں کے خیال میں وہ شخص فرمانروائی کا اہل ہے جسے شروع ہی سے اس فن کی تربیت دی گئی ہو - صاحبِ ''اخلاقِ جلالی'' نے لکھا ہے کہ ارسطو نے سکندر کو رموزِ فرمانروائی سے آگاہ کیا تھا - اس سلسلے میں تفصیلات کے لیے ڈیورانٹ کی تالیف ''داستانِ فلسفہ'' سے رجوع کرنا چاہیے - لوگوں کو مفصل معلومات حاصل کرنے کا شوق ہو تو وہ موجودہ عہد کی لکھی ہوئی تالیفات کا مطالعہ کریں - لیکاک ، گارنر ، میکائیور وغیرہم کی تصانیف کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوگا کہ جرمن کے سیّاس (یعنی علم السیاست کے متخصص) یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ شخصی استبداد کی ایک بڑی مشکل یہ بھی ہوتی ہے کہ اگرچہ فرمانروا مطلق العنان ہوتا ہے لیکن رعایا کے مفاد کو مد نظر رکھتا ہے - مشرق کے سیّاسوں نے اس قسم کی حکومت کو ، جہاں رعایا کے حقوق پامال کیے جا سکیں ، مدینۂ غیر فاضلہ کہا ہے اور جہاں جمہوری روایات پنپ سکیں ، اسے مدینۂ فاضلہ کہا ہے - فرمانروا کو ظل اللہ کہتے ہیں لیکن جس طرح برطانیہ کا فرمانروا مشیرانِ کار کے اشارے پر فرمان صادر کرتا ہے اور وہ جمہور کے نمایندے ہوتے ہیں ، اسی طرح مدینۂ فاضلہ کا فرمانروا بھی قرآن و حدیث کے مطابق رعایا کے حقوق کی نگہداشت کرتا ہے ، اور اگر ایسا نہ کر سکے تو اس کی بیعت خود بخود منسوخ ہو جاتی ہے - اس اعتبار سے دیکھیے تو اسلام صحیح معنی میں جمہوری اقدار کو پنپتے ہوئے دیکھنا چاہتا ہے - اس سلسلے میں کچھ اشارات اقبال کی تصنیف ''فقہِ اسلامی کی تشکیلِ نو'' میں ملیں گے -

وہ یاسائے چنگیز خانی کو عدل و انصاف کا معیار تصور کرتے ہیں ۔ اگر چینی اور ایرانی مشیر کار انھیں نہ روکتے تو لاکھوں بے گناہ موت کے گھاٹ اتر گئے ہوتے ۔

ان حالات میں سے اہم بات یہ تھی کہ وہ دانشور جو چنگیز کے جانشینوں کے دربار میں مقامِ نفوذ و اقتدار تک جا پہنچے ہیں ، کلمۂ حق کہنے سے گریز نہ کریں ۔ ایلخانانِ ایران کو جہانداری کی روایات سیکھنا تھیں ۔ سعدی نے 'گلستان' میں اسی لیے بابِ اول کہ نہایت مفصل ہے 'سیرتِ پادشاہاں' کے متعلق لکھا ۔ اس کے ساتھ ہی سعدی نے یہ بھی ملحوظ رکھا کہ اس عہد کے مقتضیات کے پیشِ نظر ایک خاص قسم کے اسلوبِ زیست کی خوبیوں کی تبلیغ کرے ۔ اس اسلوبِ زیست کو اس نے اپنی اصطلاح میں درویشی کہا ہے اور دوسرے باب کا عنوان ''در اخلاقِ درویشاں'' ہے ۔ ملحوظِ خاطر رہے کہ درویشی اور قلندری ، ناداری اور افلاس کا نام نہیں ۔ اس سلسلے میں سعدی نے خود اپنے مسلک کی تشریح یوں کی ہے :

''درویشوں کا طریق یہ ہے کہ ذکر ، شکر ، خدمت ، طاعت ، ایثار ، قناعت ، توحید ، توکل ، تسلیم اور تحمل کا شیوہ ملحوظ رکھیں ۔ جو شخص ان صفات سے موصوف ہے ، حقیقت میں درویش ہے ، چاہے قبائے شاہی پہنے ہوئے ہو ۔''[1]

درویشی کا اسلوب سعدی نے اس لیے مقبول بنانے کی کوشش کی کہ ایلخانانِ ایران کے عہدِ حکومت میں وزرا اور امرا ایک دن مسند ہائے جاہ و جلال پر متمکن ہوتے تھے اور دوسرے دن ان کے جسم خاک و خون میں تڑپتے نظر آتے تھے ۔ شمس‌الدین محمد صاحبِ دیوانِ جوینی سے لے کر دمشق خواجہ تک جو کچھ بیتی ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے زیادہ خطرناک احوال و مقامات اسی شخص کے تھے جو بادشاہ کا مقرّب تھا ۔ انھی حالات کو ملحوظ رکھ کر سعدی نے گلستان کے تیسرے باب میں قناعت کی فضیلت پر زور دیا اور قناعت کا بھی یہی معیار مدنظر رکھا کہ تدبیر سے غافل نہ ہو اور پھر تقدیر کے فیصلے کے آگے سرِ تسلیم خم کر دے ۔ فوائدِ خاموشی کا تعلق قناعت سے بھی ہے اور

۱۔ ''گلستان'' در اخلاقِ درویشان ۔

اخلاقِ درویشاں سے بھی اور ظاہر ہے کہ ایلخانیوں کے عہد میں ایران جس دور سے گذر رہا تھا وہ اس بات کا تقاضا کرتا تھا کہ اہلِ دربار ہوں یا عام لوگ ، زبانوں پر تالے ڈالے رکھیں اور کوئی ایسی بات نہ کریں جو اتفاق سے سوئے ظن کا باعث ہو ۔ عشق و جوانی اور پیری کی رعایت اور تلازمہ ظاہر ہے ۔ تاثیر تربیت اور آدابِ صحبت کو سب سے آخر میں اس لیے جگہ دی گئی کہ قناعت ، خاموشی اور درویشی کے مقابلے میں اُن دنوں ہر قسم کی تربیت بیکار ثابت ہو چکی تھی ۔

یہی بوستان کے مطالب کا حال ہے : پہلے باب میں سیاست جہانگیری سے بحث ہے ، پھر احسان سے کہ جہانداری کا جزو ہے ، پھر رضا اور قناعت سے جو اسلوبِ درویشی کی صفات مخصوص ہیں اور پھر تربیت سے ۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ جن اخلاقی اقدار کو سعدی نمایاں کرکے دکھا رہا ہے ، کیا یہ وہی نہیں جن کی اہمیت شروع سے مشرق میں مسلّم رہی ہے ؟ کیا درویشی اور قناعت اور تربیت تصوف کے احوال و واقعات میں شامل نہیں ؟ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے ، اس سوال کا جواب یہی ہے کہ سعدی نے پرانی اخلاقی اقدار کی ترتیب بدل دی ؛ یعنی تاثیر تربیت اور آدابِ صحبت کا ذکر پہلے کرنے کی بجائے اخلاقِ درویشاں کا ذکر پہلے کیا ۔ تو ہم یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ یورشِ تاتار کے نتیجے کے طور پر بعض اخلاقی اقدار کی اہمیت زیادہ ہوگئی لیکن یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ ان اخلاقی اقدار کی اشاعت ہی یورشِ تاتار کا نتیجہ ہے ۔

اب حافظ کے کلام پر غور کیجیے : پہلے تو حافظ کے متعلق یہ دعویٰ کرنا ہی کہ وہ صوفی شاعر ہے ، قرینِ حقیقت نہیں ۔ یہ تو مسلّم ہے کہ وہ صاحبِ حال نہیں اور اسے ان انکشافات سے بہرہ یاب ہونا نصیب نہیں ہوا جن کا اثر عطار اور رومی کے کلام میں صاف نظر آتا ہے ۔ مستشرقین تو یہ لکھتے ہیں کہ حافظ نے شعوری طور پر اپنی غزل کو یہ صورت دی کہ معانی مجازی بھی پیدا ہوں اور صوفیانہ معانی بھی متبادر ہوں ۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے ابہام سے جذبے کا خلوص کم ہو جاتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ کچھ نقادوں نے حافظ کے کلام میں صنعت گری اور آرائش کے عنصر کو سراہا نہیں بلکہ سعدی کو اس سے بہتر غزل گو مانا ہے ۔ سعدی اور حافظ کے مقابلے اور موازنے سے قطع نظر اس بات پر غور کرنا چاہیے

کہ حافظ کے اشعار کے ذریعے کن متصوفانہ افکار کی اشاعت ہوئی ۔ دنیا کی بے ثباتی ، توکل ، استغنا ، رضا ، یہ تو وہی تصورات ہیں جو شروع سے مسلک تصوف کے اجزائے ترکیبی رہے ہیں ۔ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ حافظ کے انفرادی جوہر کی وجہ سے اس کا طریقِ تبلیغ زیادہ دل نشیں اور زیادہ مؤثر ہے اور اقبال مرحوم نے جو اعتراض کیا تھا کہ حافظ کا شعر چنگیز کی غارت گری سے زیادہ مہلک ثابت ہو سکتا ہے ، تو اس کی وجہ یہی تھی کہ حافظ کا اسلوب اتنا دل نشیں ہے کہ موت کی لوری دیتا ہے اور انسان کو معلوم ہوتا ہے کہ زندگی کی خواب نوشیں کے مزے لے رہا ہے ۔ پھر ایک اور بات بھی ملحوظ رکھنی چاہیے اور وہ یہ کہ حافظ محض دنیا کی بے ثباتی اور کاوش ہائے انسانی کی بے ثمری ہی پر زور نہیں دیتا بلکہ ان سے کچھ نتائج بھی مستخرج کرتا ہے ۔ یہ نتائج وہی ہیں جو خیام کی ایپکوری طبیعت نے مستخرج کیے تھے ؛ یعنی جب خبر نہیں کہ کل کیا ہوگا اور جب عیش بے ثبات ہے اور تغیر ہی اصل حقیقت ہے تو پھر زندگی چین سے کیوں نہ کاٹی جائے اور عیش کے ہر لمحۂ گریزاں سے انبساط کا ہر قطرہ کیوں نہ نچوڑ لیا جائے ؟ اگر شرابِ غمِ دنیا سے فرار کا راستہ مہیا کرتی ہے تو اسے کیوں نہ استعمال کیا جائے ؟ ظاہر ہے کہ یہ مسلک تصوف کا نہیں ہے اور حافظ کی غزلیں ہولی کا کھیل ہیں ، لیکن یہ رنگ کچے ہیں ، اور پھیکے ہیں کیوں کہ اس سلسلے میں حافظ کی حیثیت شعبدہ گر سے زیادہ نہیں ۔ تصوف کے مطالب و معانی کو وہ استعمال ضرور کرتا ہے لیکن اس لیے نہیں کہ اسے متعلقہ تجربات حاصل ہوئے ہیں بلکہ محض اس لیے کہ جو تصوف کے شیدائی ہیں وہ بھی اس کے کلام کو احترام کی نظر سے دیکھیں ۔ حافظ قبولِ عام کا جویاں ہے اور اس کی یہ تمنا اس کے اکثر اشعار سے جھلکتی ہے ، مثلاً :

حسد چہ می بری اے سست نظم بر حافظ
قبولِ خاطر و لطفِ سخن خدا داد است

حافظ حدیثِ سحر فریب خوشت رسید
تا حد مصر و چین و باطراف روم و ری

علاوہ ازیں تصوف کو بادشاہوں کی خوشامد سے ضد ہے ۔ قاسم غنی نے اپنی

معرکہ آرا تصنیف میں یہ ثابت کر دیا ہے کہ حافظ کی بہت سی غزلیں آلِ مظفر کے فرمانرواؤں کی مدح میں لکھی گئی ہیں[1] -

اب عمر خیام اور حافظ کے کلام میں جو مشابہت ہے اس پر غور فرمائیے اور خود ہی فیصلہ صادر فرمائیے کہ یہ متصوفانہ افکار کی اشاعت ہے یا کم و بیش ایپکوری فلسفے کی تعریف - خیام :

مائیم خریدار مئی کہنہ و نو
وانگاہ فروشندہ عالم بہ دو جو
گفتی کہ پس از مرگ کجا خواہم رفت
می پیش من آر و ہر کجا خواہی رو

چون فوت شوم بہ بادہ شوئید مرا
تلقین ز شراب و جام گوئید مرا
خواہید بروز حشر یابید مرا
از خاکِ درِ میکدہ جوئید مرا

ہر سبزہ کہ بر کنار جوی رستہ است
گویا ز لب فرشتہ خوی رستہ است
ہان بر سر سبزہ پا بخواری نہ نہی
کان سبزہ ز خاک لالہ روی رستہ است

تا باز شناختم من این پای ز دست
این چرخ فرومایہ مرا دست ببست
افسوس کہ در حساب خواہند نہاد
عمری کہ مرا بی مئی و معشوقہ گذشت

۱- ''آثار و افکار و احوالِ حافظ'' قاسم غنی، جلد اول (مطبوعہ تہران ۱۳۶۱ ش - مرتّب) -

بر چہرۂ گل شبنم نو روز خوش است
در صحنِ چمن روی دل افروز خوش است
از دی کہ گذشت ہر چہ گوئی خوش نیست
خوش باش و زدی مگو کہ امروز خوش است

حافظ :

خوشتر از فکر مئی و جام چہ خواہد بودن
چون خبر نیست کہ انجام چہ خواہد بودن

من ترک عشق بازی و ساغر نمی کنم
صد بار توبہ کردم و دیگر نمی کنم

بیا تا گل بیفشانیم و می در ساغر اندازیم
فلک را سقف بشگافیم و طرح نو بیندازیم

دل سرا پردۂ محبت اوست
دیدہ آئینہ دار طلعت اوست

حسنت باتفاق ملاحت جہان گرفت
آری باتفاق جہان می توان گرفت

ان اشعار کے علاوہ اُن غزلوں پر بھی غور کرنا چاہیے جن کے مطلعے ذیل میں درج کیے جاتے ہیں کہ ان میں رجائیت کا وہ لہجہ بڑا صحت مند اور توانا نظر آتا ہے جو حافظ سے مخصوص ہے اور جس کا تعلق صرف عشق مجازی سے ہے :

بیار بادہ کہ ایام غم نخواہد ماند
چنان نماند و چنین نیز ہم نخواہد ماند[1]

۱- اس میں یہ شعر شنیدنی ہے :

من ارچہ در نظر یار خاکسار شدم
رقیب نیز چنین محترم نخواہد ماند

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

یوسف گم گشتہ باز آید بکنعان غم مخور
کلبۂ احزان شود روز گلستان غم مخور

اے کہ با سلسلۂ زلف دراز آمدۂ
فرصتت باد کہ دیوانہ نواز آمدۂ[1]

یہ بیشتر اسی مسلک کی نمائندگی کرتی ہیں بلکہ جہاں دوسرے شعرا ، صوفی ہوں یا غیر صوفی ، دنیا کی بے ثباتی کا رونا رونے کے بعد ہمیں یاس کے ظلمت آباد میں لے جاتے ہیں ، اور طلوع سحر سے لذت اندوز ہونے کی بجائے آنے والی رات سے گھبراتے ہیں ، وہاں حافظ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اب غم مسلط ہے تو کیا ہوا انبساط کا دور بھی آئے گا ۔ رات پہاڑ کی سی سر پر کھڑی ہے تو کیا پروا ہے ، کٹ کے رہے گی اور سحر ضرور طلوع ہوگی ۔ محبوب کا تعلق خاطر رقیب سے ہے تو کیا خدشہ ، نظرِ التفات اس طرف بھی ضرور ہوگی ۔ مختصر یہ کہ حافظ کے ہاں رواقیت اور رجائیت کا ایک عجیب و غریب امتزاج ملتا ہے جو عمر خیام کے ابیکوری لہجے کی یاد تو ضرور دلاتا ہے لیکن مسلکِ تصوف سے اسے کوئی تعلق نہیں معلوم ہوتا ۔ ہاں تصوف کے احوال و مقامات کا ذکر حافظ نے ضرور کیا ہے ۔ اس نے بھی کشف و شہود ، وحدتِ وجود ، فنا ، بقا ، انجلاے قلب ، تصفیۂ باطن ، خرابات ، جامِ جم اور اس قسم کی اصطلاحات کے رنگوں سے ہولی کھیلی لیکن لذت اندوزی کا رنگ بہت چوکھا ہے :

دو یار زیرک و از بادہ کہن دو منی
فراغتی و کتابی و گوشۂ چمنی

(بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ)

اس مضمون کو شیفتہ نے بدل کر کیا دل نشین بنایا ہے:

سمجھ لے اور کوئی دن رقیب خوار مجھے
عزیز رکھتے ہیں اب ان کے راز دار مجھے

۱۔ اس غزل میں یہ شعر قیامت کا ہے :

آفرین بر دل نرم تو کہ از بہر ثواب
کشتۂ غمزۂ خود را بنماز آمدۂ

درین زمانہ رفیقی کہ خالی از خلل است
صراحیٔ مئی ناب و سفینۂ غزل است

مختصر یہ کہ حافظ کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ وہ صوفی ہے ، قرین حقیقت نہیں - پھر یہ غلط ہے کہ اس نے متصوفانہ افکار کی اشاعت یورش تاتار کے نتیجے کے طور پر کی - ہاں یہ درست ہے کہ تصوف نے غزل کو اتنا متاثر کیا تھا کہ حافظ نے مقبولیت عام حاصل کرنے کی کوشش میں متصوفانہ مضامین کو بھی اپنا لیا - اور ظاہر ہے کہ جہاں سرے سے خلوص ہی موجود نہ ہو ، وہاں مسلک کی اشاعت اور تبلیغ ہی کیا ہوگی -

زین العابدین مؤتمن ''شعر و ادب فارسی''[1] میں لکھتے ہیں :

''ارباب صوفیہ اور شعرا کی آشنائی اور اتحاد قرن پنجم سے شروع ہوا اور قرن ششم میں وسیع ہوا اور قرن ہفتم میں اپنی پوری قوت میں ظاہر ہوا - بعض شعرا اس طرح سخن سرائی کرتے ہیں کہ مجاز کا حقیقت سے جدا کرنا دشوار ہو جاتا ہے - کچھ لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ صوفیہ کے تمام اشعار کی عرفانی تاویل ہی ہونی چاہیے ، لیکن ہمارا اعتقاد یہ ہے کہ باستثنائے چند ، مشائخ صوفیہ بھی مے و معشوق سے بیگانہ نہ تھے - ساغر و پیمانہ سے بھی عہد و پیمان تھا اور اپنے جسمانی تقاضوں کے مطابق وہ بھی عشق مجازی کی وادیوں کی سیر و سیاحت کرتے تھے - بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ عام لوگوں سے زیادہ کرتے تھے - کبھی تو ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ان اشعار کی عرفانی تاویل ہی مناسب ہے لیکن کبھی یہ فیصلہ کرنا دشوار ہو جاتا ہے کہ تاویل کی کیا صورت ہو - ایسی حالت میں شاعر کے معتقدات اور اس کی زندگی کے اسلوب کا مطالعہ کرنا چاہیے . . . جن اشعار میں اختصاص کا کوئی پہلو ہوتا ہے اور جن کے مخاطب خاص لوگ ہوتے ہیں ، انھیں قبولیت عامہ حاصل نہیں ہوتی - مغربی اور جلال الدین رومی کی بعض غزلیات کے گمنام رہنے کی یہی وجہ

۱- کتاب خانۂ ابن سینا چاپ خانۂ تابش تہران لالہزار - دیباچہ ۱۳۲۲ش کی تحریر ہے -

ہے . . . اس کے برعکس حافظ کی غزلیات سے صوفی اور غیر صوفی یکساں طور پر لذت اندوز ہوتے ہیں کیوں کہ ان میں حقیقت اور مجاز اس طرح مل گئے ہیں کہ ان کا جدا کرنا مشکل ہے اور ہر شخص اپنے فہم کے مطابق ان سے لطف اندوز ہوتا ہے۔''[۱]

زین العابدین نے مسلکِ تصوف کو موردِ انتقاد بناتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے ، اس کا خلاصہ یہ ہے (اور اس کے مطالعے سے مسئلے کی بہت سی گرہیں کھل جائیں گی) : کسروی تبریزی نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ایران کی بربادی اور تباہی اور ایرانی معاشرے کی خرابی کا باعث متصوفانہ افکار کی اشاعت ہے۔ وہ شعرائے صوفیہ کو بے دین ، خدا ناشناس ، غلام بادہ ، مے خوارہ ، لاأبالی ، ہرزہ گرد ، بے وطن ، بے غیرت ، گدا سیرت ، مفت خوار ، بے کار اور بے ادب شمار کرتا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ مسلکِ تصوف کے ایسے پہلو بھی ہیں جو معاشرے کے فساد کی اصلاح کرتے ہیں۔ بامتدادِ زماں تصوف کی اصلی تعلیمات نظروں سے اوجھل ہو گئیں اور اکثر لوگ یہی سمجھنے لگے کہ توکل بخدا بیٹھ رہنا ، تحصیلِ علوم سے بے نیاز ہو جانا اور جو جی میں آئے کرنا ، یہی اصل تصوف ہے۔

یہ جو زین العابدین نے لکھا ہے کہ بامتدادِ زماں تصوف کی اصل تعلیمات نظروں سے اوجھل ہو گئیں تو طبعاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کب ہوا ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ متصوفانہ افکار کی اشاعت کا نقطۂ عروج سلاجقۂ کبیر کے عہد ہی سے متعلق ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ تصوف یورشِ تاتار سے پہلے حدِ کمال تک پہنچ کر زوال پذیر ہونا بھی شروع ہو گیا تھا۔ بالفاظِ دیگر اگر ہم یہ ثابت کر سکیں کہ تصوف کی زوال پذیری اس عہد سے مربوط ہے جسے عہدِ ماقبلِ یورشِ تاتار کہہ سکتے ہیں ، تو ہمارا یہ موقف صحیح ہوگا کہ متصوفانہ افکار کی اشاعت میں یورشِ تاتار ہرگز ممد و معاون نہیں ہوئی ، بلکہ تصوف طبعی تقاضوں کے مطابق پروان چڑھا اور رو بزوال ہوا اور یہ عمل یورشِ تاتار سے پہلے پورا ہو چکا تھا۔ حافظ اور جامی تو دور کی بات ہے ، سعدی ان لوگوں کو بتصریح متنبّہ کرتا ہے جو عورتوں پر لڑکوں کو ترجیح دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں یورشِ تاتار سے

۱۔ ''شعر و ادبِ فارسی'' بحث تصوف (ص ۹۲)۔

پہلے صوفیوں ہی کا ایک خاص گروہ اپنے آپ کو قلندر کہنے لگا تھا ۔ ایک فرقہ 'ملامتیہ' کہلاتا تھا اور اس کا مسلک یہ تھا کہ لوگوں کے سامنے ایسے کام کریں جو فسق و فجور کے دائرے میں شامل ہوں تا کہ لوگ انہیں ملامت کریں اور وہ اپنی بے نیازی کا اظہار کر سکیں ۔ شمس تبریزی اور اوحد الدین کرمانی کی ملاقات کا قصہ مشہور ہے اور زین العابدین نے بھی مجملاً قلم بند کیا ہے ۔ اوحد الدین کی شاہد بازی مشہور تھی ۔ جب شمس تبریزی نے کنایۃً پوچھا کہ تو یہ کیا کرتا ہے ؟ تو اوحد الدین نے جواب دیا کہ کیا پوچھتے ہو کیا کرتا ہوں ، طشت آب میں چاند کا عکس دیکھتا ہوں ۔ مراد یہ تھی کہ شاہدوں کی صورت میں یا محبوبوں کے چہرے میں جمالِ حق کا مشاہدہ کرتا ہوں ۔ شمس نے کہا کہ اگر تیری گردن پر پھوڑا نہیں تو آسمان ہی کی طرف کیوں نہیں دیکھتا ۔ مراد یہ تھی کہ اغراضِ شہوانی درمیان نہ ہوتیں تو تم بلاواسطہ جمالِ حق کا مشاہدہ کرتے [1] ۔ اوحد الدین نے شمس کی یہ بات سنی تو کہا کہ میں آپ کی خدمت میں رہنا چاہتا ہوں ۔ شمس نے کہا اس شرط پر کہ بغداد کے بازار میں علی الاعلان میرے ساتھ شراب پیے ۔ اس نے کہا کہ ناممکن ۔ شمس نے کہا : میرے لیے شراب لاؤ گے ؟ اس نے کہا : ہرگز نہیں ۔ شمس نے کہا : اگر شراب میں مہیا کروں تو میرے ساتھ پیو گے ؟ اوحد الدین نے کہا ، نہیں ۔ اب شمس نے للکار کر کہا : جواں مردوں کی آنکھوں سے ہٹ جا (یہ وہی فرقۂ ملامتیہ کے آداب کا کرشمہ ہے) ۔

حافظ کے زمانے میں متصوفانہ افکار کی اشاعت تو کیا ہوتی ، صوفی خود اتنے گروہوں میں بٹ گئے تھے اور ان کے معتقدوں کے اخلاق اتنے بُرے ہو گئے تھے کہ کلمۂ صوفی اپنے مقام سے ہٹ کر مردِ ریا کار کے معنی میں استعمال ہونے

۱۔ سعدی نے اس قسم کے شاہد باز صوفیوں کے متعلق 'بوستاں' میں کیا خوب کہا ہے :

چرا طفل یک روزہ ہوشش نبرد
کہ در صنع دیدن چہ بالغ چہ خورد
محقّق ہمان بیند اندر ابل
کہ در خوبرویان چین و چگل

لگا تھا - راقم السطور کی نظر میں سب سے پہلے پروفیسر نکلسن کی نظر اس طرف گئی اور انھوں نے اپنے اس مفصل مضمون میں اس کا ذکر کیا جو تصوف اسلامی پر قاموس مذاہب و اخلاق میں شائع ہوا - راقم نے بی - اے کے نصاب ''بیاض'' میں اس سے تعرّض اور مفصل بحث کی ہے - یہی نہیں حافظ اپنے محبوب سے مخاطب ہو کر کہتا ہے کہ صوفیوں کے پھندے میں نہ پھنس جائیو ، بڑے خبیث ہوتے ہیں :

خدا را کم نشین با خرقہ پوشان
رخ از رندان بےسامان مہوشان
تو نازک طبعی و طاقت نیاری
گرانی ہای مشت دلق پوشان
درین خرقہ بسی آلودگی ہست
خوشا وقت قبای می فروشان

اب قارئین کرام اندازہ کر سکتے ہیں کہ یورش تاتار کے نتیجے کے طور پر متصوفانہ افکار کی اشاعت ہوئی کہ نہیں -

جامی یورش تاتار سے اس قدر دور ہے کہ اس کے متعلق ، جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے ، یہ دعویٰ کرنا بالبداہت غلط ہے کہ اس کا تصوف حوادث سیل تاتار سے مربوط ہے - البتہ ابن یمین ایک ایسا شاعر ہے جو عجمی تصوف کے منفی پہلوؤں پر بڑا زور دیتا ہے ؛ مثلاً ترک دنیا ، توکل ، استغنا - اور کچھ اس اسلوب سے شعر کہتا ہے کہ رفعت عزم کی بجائے نفس انسانی میں زبوں ہمتی پیدا ہوتی ہے اگرچہ اس کا مقصد یہ نہیں - اس کا یہ رجحان بھی یورش تاتار کا نتیجہ نہیں بلکہ جیسا کہ آقا رضا زادہ شفق نے بتصریح لکھ دیا ہے : ''شعرائے ایران میں شاید ہی کوئی بدنصیب ابن یمین کی طرح گزرا ہو - زمانے کے انقلاب اور حوادث نے اسے مجبور کیا کہ وہ بےقرار اور بےآرام ملکوں ملکوں پھرتا رہے'' جب سربداروں نے ظہور کیا اور خراسان میں قتل و غارت کا بازار گرم ہوا تو ابن یمین ان واقعات سے متاثر ہوا - جنگ زاوہ میں (۷۴۳ھ) اس کا دیوان گم ہو گیا اور لوگ اسے قید کر کے ہرات لے گئے - اس واقعے کی طرف وہ یوں اشارہ کرتا ہے :

گر بدستان بستد از دستم فلک دیوان من
شکر ایزد کانک او می ساخت دیوان بامن است

ور ربود از من زمانہ سلکِ دُرِ شاہوار
زانچہ غم دارم چو طبع خاطر افشان بامن است[1]

اب رہا محمد شیریں مغزل تبریزی تو بےشک وہ صوفی شاعر ہے لیکن محض مغربی کی صوفیانہ شعر گوئی سے یہ استشہاد کرنا کہ یورشِ تاتار متصوفانہ افکار کی اشاعت کا باعث ہے، بداہۃً غلط ہے۔ آخر شاعروں کا شخصی رجحان بھی تو کارفرما ہوتا ہے۔ اور خود مغربی نے اپنے آپ کو یورشِ تاتار کے پہلے کے صوفیوں کا مقلّد بیان کیا ہے:

از موج او شدست عراقی و مغربی
وز جوش او سنائی و عطّار آمده

(اپریل ۱۹۵۹ع)

☆ ☆ ☆

۱۔ ''تاریخ ادبیات ایران'' ص ۲۹۹ــ۳۰۰۔ دوسرے شعر میں قیاس چاہتا ہے کہ 'طبع گوہر افشان' ہو اگرچہ 'خاطر' غلط نہیں کہ عربی میں خیال کو خاطر کہتے ہیں اور اُردو میں مجازاً دل کے معنی میں بھی آتا ہے۔ آتش کہتا ہے:

زاہد کا دل نہ خاطر میخوار توڑیے
سو بار توبہ کیجیے، سو بار توڑیے

صاحبِ منتخب لکھتے ہیں ''دل را نیز گویند'' تو معلوم ہوا کہ عربی میں بھی خاطر، دل کے معنی میں آتا ہے۔

انعام الحق کوثر

ایوانِ مدائن اور خاقانی شروانی

(۱)

انسانی تہذیب کی آنکھیں دریاؤں کے کناروں پر کھلیں - معروف سماجی مؤرخ[۱] پروفیسر جے - سی - ہرن شا نے اسی کے باعث دنیا کی تہذیب کا مطالعہ کرتے ہوئے دریاؤں کو انسانی تمدن میں سنگِ میل کی حیثیت دی ہے - جب ہم مغربی پاکستان کی سب سے پرانی تہذیب کا کھوج لگاتے ہیں تو اس امر کا انکشاف ہوتا ہے کہ یہاں کی قدیم ترین تہذیب دریائے سندھ ہی کی مرہونِ منت تھی[۲] اور اس کی ہم عصر یا غالباً اس سے زیادہ مشہور اور پیچیدہ تہذیب وادیٔ دجلہ و فرات کی تھی -

دجلہ اور فرات دونوں آرمینیہ کی برف سے ڈھکی ہوئی بلندیوں سے نکل کر کبھی ایک دوسرے سے نزدیک اور کبھی دور ہو کر جنوب کی جانب رواں دواں ہیں - بغداد کے قریب دونوں دریاؤں کے مابین چند کوس کا فرق رہ جاتا ہے - اٹھارہ میل کے لگ بھگ دونوں دریا ساتھ ساتھ بہنے کے بعد ایک دوسرے

۱- ہرن شا : A First Book of World History ، لنڈن ، ۱۹۳۰ع ، پہلا ایڈیشن (تیسری اشاعت) ، باب ششم ؛ پروفیسر انور رومان ''وادیٔ سندھ کی تہذیب ، (بزبان انگریزی)'' ، مطبوعہ کوئٹہ ۱۹۵۰ع -

۲- باری : ''تاریخ کا مطالعہ'' لاہور - پہلا ایڈیشن ۱۹۴۹ع ، ص ۷۷ ؛ مرتضیٰ احمد خاں : ''تاریخِ اقوامِ عالم'' حصہ اول و دوم ، لاہور ۱۹۵۸ع ، ص ۱۱۱ -

سے دور ہٹ جاتے ہیں - ایک سو اسی میل کے فرق کے بعد دونوں دریا اکٹھے ہو کر خلیج فارس میں جا گرتے ہیں - جس مقام پر آج کل دجلہ اور فرات باہم خلیج فارس میں گرتے ہیں وہاں قدیم زمانے میں بڑے بڑے شہر آباد تھے - اندازہ لگایا گیا ہے کہ چالیس سال کے بعد خلیج فارس کے کنارے ایک ہزار گز شمال کی طرف پیش قدمی کر جاتے ہیں -[۱]

انھی دجلہ و فرات کے کناروں پر قدیم اور عظیم انسان نے بستیاں بسانی شروع کیں - ان بستیوں کو گھروں سے آباد کیا اور گذر اوقات کے لیے زراعت کی ابتدا کی - کشاورزی آلات معرض وجود میں لائے گئے - دریا کے ذریعے آمد و رفت اور تجارت کی داغ بیل ڈالی - تہذیبی خیالات کے اس ترقی یافتہ دور میں انسانیت کے دیگر حصے بھی اس تمدن سے اثر پذیر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور دجلہ کے کناروں پر مختلف قومیں مشرق و مغرب کی جانب سے اثر انداز ہو کر اسی تمدن میں گم ہوتی چلی گئیں -[۲]

مدائن[۳] اسی دجلہ کے کنارے ۲۲۶ عیسوی یعنی ساسانیوں سے پیشتر بابلی تہذیب کا شہر بسا ہوا تھا - پرانے زمانے میں انسانی دماغ میں سیاسی

۱- باری : کتاب مذکورہ ، ص ۲۷ ، ۲۸ -

۲- عبدالمجید سالک : ''قدیم تہذیبیں'' لاہور ، پہلا ایڈیشن ۱۹۲۷ع ، ص ۳۵ ، ۳۶ ؛ مرتضیٰ احمد خاں : کتاب مذکورہ ، ص ٦٦ ؛ ٹاٹن بی : تلخیص سمر ویل مترجمہ (غلام رسول مہر) ''مطالعہ تاریخ'' ، لاہور ۱۹۵۷ع ، ص ۱۵۳ ؛ ابو ظفر عبدالواحد : ''تمدن عتیق'' حیدر آباد دکن ، ۱۹۳٦ع -

۳- لغوی معنی شہر ، مدینے کی جمع - اس کا مادہ مدن اور تمدن اسی سے ہے - عربوں نے ایران قدیم کے پایۂ تخت کو مدائن کا نام دیا کہ ایک شہر نہیں ، کئی شہروں پر مشتمل معلوم ہوتا تھا - براؤن : ''تاریخ ادبیات ایران'' حصہ اول - کیمبرج ، ۱۹۲۹ع ، پہلا ایڈیشن (تیسری اشاعت) ، ص ۱۳۲ ؛ سائیکس : ''تاریخ ایران'' حصہ اول ، لنڈن ۱۹۵۱ع ، تیسرا ایڈیشن ، ص ۴۷۰ - ''جغرافیۂ خلافت مشرق'' لی سٹرینج مترجمہ جمیل الرحمان ، حیدر آباد دکن ۱۹۳۰ع ؛ Barbier de Meynard's Dic. de la Perse, p. 519 ؛ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام ، لنڈن ۱۹۳۴ع ، ص ۸۷۵ -

لحاظ سے اتنی وسعت اور ہمہ گیری پیدا نہ ہوئی تھی کہ وہ سارے صوبے یا جمعیت کو اپنی لپیٹ میں لے لیتا ۔ اسی کے سبب تہذیب اور شائستگی کا دائرہ شہروں تک ہی محدود تھا اور یہیں شہری ریاست کا تخیل رونما ہوا ۔ اس ریاست کے نشانات ہلال زرخیز کی پرانی سمیری ، سامی تہذیبوں اور سواحل شام کے سامی فینیقی لوگوں سے ہوتے ہوئے یونان میں ایک کامل عملی نظریے کی صورت میں پیش ہوئے ۔[1] عرب اور عراق عرب کے لوگ اس سے زیادہ استفادہ نہ کر سکے ، پھر بھی وہ شہر کے وجود اور تہذیب کے قیام کو لابدی گردانتے تھے ۔ بہرحال مدائن جو شہری ریاست کے اسی نظریے کا ایک اثر تھا ، ساسانی زمانوں سے باقی تھا ۔

اسی مدائن کو خسرو نامی بادشاہ نے ، جس کا لقب نوشیرواں[2] تھا ، دارالسلطنت بنایا ۔ اسی نامور حکمران نے مدائن میں ایک محل تعمیر کرایا جسے ایوان مدائن ، قصرِ مدائن ، طاق کسریٰ[3] کے مختلف ناموں سے پکارا جاتا ہے ۔ ابن خرداذبہ[4] لکھتا ہے کہ اینٹ اور چونے کی تمام عمارتوں میں بہترین خسرو کا محل ہے جو مدائن میں ہے ۔ اسی کے بارے میں ایک عرب شاعر بحتری یوں

۱۔ قدیم تہذیبیں ، ص ۹۶ ۔ تاریخِ اقوامِ عالم ، ص ۲۲۵ ۔

۲۔ نوشیرواں : صحیح لفظ انوشیرواں ۔ معنی انوشہ ، جاوید ، خوش و خرم ، رواں ، روح ، نفس یعنی صاحبِ روانِ خوش ، صاحبِ روانِ جاوید ۔ آرتھر کرسٹن سین مترجمہ ڈاکٹر محمد اقبال ''ایران بعہد ساسانیاں'' دہلی ۱۹۴۱ع ، ص ۴۸۴ ؛ دکتر محمد معین : 'برہان قاطع' ، ص ۱۷۸ تہران ، ۱۳۳۰—۱۳۳۵ شمسی ؛ ڈاکٹر محمد باقر : ''تاریخ ساسانیاں'' ، لاہور ۱۹۵۳ع ، ص ۱۱۷ ۔

۳۔ نوشیرواں کو ایرانی کسریٰ کے نام سے بھی پکارتے تھے ، لیکن جیسے جیسے وقت کی گرفت نرم ہوتی گئی ویسے ویسے کسریٰ سے نوشیرواں کی مراد بھی ختم ہوگئی اور ایرانی ہر بادشاہ کو کسریٰ کے نام سے موسوم کرنے لگے اور اس کی جمع اکاسرہ استعمال ہونے لگی حالانکہ اسم معرفہ کی جمع نہیں بنتی ۔

۴۔ طبع یورپ ، ص ۱۶۲ ؛ ''ایران بعہدِ ساسانیاں'' مترجمہ ڈاکٹر محمد اقبال ص ۵۲۴ ۔

گویا ہوا تھا :

وکان الایوان من عجب الصنعة　　جوب فی جنب ارعن جلس
مشمخر تعلو لہ شرفات　　رفعت فی رؤوس رضوی و قدس
لیس یدری صنع انس لجن　　سکنوہ أم صنع جن لانس

[یعنی محل کی حیرت انگیز بناوٹ دیکھ کر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ کسی پہاڑ کی اونچی چوٹی میں سے تراشا گیا ہے۔ وہ اتنا بلند ہے کہ گویا اس کی دیواروں کے کنگرے کوہ رضوی اور کوہ قدس پر اٹھائے گئے ہیں۔ پتا نہیں چلتا کہ آیا اس کو آدمیوں نے جنوں کے رہنے کے لیے بنایا ہے یا جنوں نے آدمیوں کے لیے]۔

بغداد سے بیس میل کے لگ بھگ جنوب کی جانب قطالعمارہ جانے والی سڑک کے قریب ایوان مدائن کے کھنڈرات موجود ہیں۔ مدائن حقیقت میں دو شہروں کو کہتے ہیں۔ اسلام کی آمد سے قبل دجلہ کے کنارے دو پُر رونق شہر آباد تھے۔ دائیں کنارے پر سلوکیہ کا یونانی شہر اور بائیں کنارے پر طیسفون[1] کا مشہور عالم شہر تھا جو شہنشاہوں کا پایۂ تخت بنا۔ اس کے گرد ہلال کی صورت میں ایک دیوار تھی جس پر بہت سے برج بنے ہوئے تھے۔ اس

۱۔ طیسفون در اصل شہروں کے مجموعے میں سب سے بڑے شہر کا نام تھا۔ اس مجموعے کو سریانی زبان میں ماحوزے (ماحوزا کی جمع بمعنی شہر) کہا جاتا تھا اور کبھی اس کے ساتھ لفظ "ملکا" (بمعنی بادشاہ) بطور مضاف الیہ بڑھا کر ماحوزے ملکا (بادشاہ کے شہر) کہتے تھے۔ سریانی میں اس کو بعض وقت مذیناتا یا مذینے (مذینہ کی جمع) بھی کہا جاتا تھا۔ چنانچہ اسی نام کو بعد میں عربوں نے المدائن کی شکل میں اختیار کیا۔

طیسفون کے کھنڈرات کا حال ہرٹسفلٹ نے بیان کیا ہے (زارہ ہرٹسفلٹ "سر زمینِ دجلہ و فرات میں آثار قدیمہ کے مطالعے کے لیے سفر" بزبان جرمن طبع برلن ۱۹۲۰ع)، جلد دوم، ص ۴۶ - دیگر حوالہ جات کے لیے ملاحظہ ہو "ایران بعہدِ ساسانیاں" مترجمہ پروفیسر محمد اقبال، دہلی ۱۹۴۱ع، ص ۵۱۴، فٹ نوٹ۔

دیوار کے آثار آج تک باقی ہیں - زمانے کے گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ شہر پھیلتے پھیلتے آپس میں ایک ہو گئے اور عربوں نے اختصار کے طور پر انہیں مدائن کے نام سے پکارا -[1] سلوکیہ آج ناپید ہے اور طیسفون چھوٹے سے گاؤں کی شکل میں موجود ہے - اسی کے درمیان حضرت سلمان فارسی کا مقبرہ ہے -[2] اقبال نے حضرت سلمان اور مدائن کا یوں ذکر کیا ہے[3] :

آن مسلمانان کہ میری کردہ اند　　در شہنشاہی فقیری کردہ اند
در امارت فقر را افزودہ اند　　مثل سلمان در مدائن بودہ اند

اسی گاؤں کے جنوب میں ایوانِ مدائن کے نشانات موجود ہیں جن کا شمار عجائباتِ روزگار میں ہے - انھی میں ایک بہت بلند محراب ہے جسے دنیا کی سب سے بڑی محراب خیال کیا جاتا ہے - اس کے پہلوؤں میں چھ منزلہ عمارتوں کی دیواریں قائم ہیں جن کی چوٹی کا حصہ محراب کی چوٹی سے ملا ہوا ہے - یہ محراب در حقیقت ایک بہت وسیع دیوان کا دروازہ ہے جس کی چھت محراب کے برابر اونچی ہے اور اس طرح سے یہ سارا دیوان حیرت انگیز محراب کی صورت اختیار کر لیتا ہے - یہی نوشیرواں کا محل تھا -[4]

نوشیرواں (۵۳۱-۵۷۹ع) نے اس محل کی چھت میں ناقوس آویزاں کر رکھا تھا جس سے زنجیر بندھی ہوئی تھی اور زنجیر کا ایک سرا محل کے باہر تھا - جو کوئی زنجیر کو حرکت دیتا تھا تو فوراً ناقوس کی آواز آتی اور نوشیرواں اُس کی

۱- باری : کتاب مذکورہ ، ص ۳۷ ، ۴۷ ؛ پروفیسر حبیب اللہ ''تاریخِ اسلام'' لاہور ۱۹۵۲ع ، ص ۲۲۹ ، ۲۳۰ -
۲- ''ایران بعہدِ ساسانیان'' ، ص ۵۱٦ -
۳- ''پیامِ مشرق'' لاہور (طبع ہشتم) ۱۹۵۴ع ، ص ۸ -
۴- ''ایران بعہد ساسانیاں'' ، ص ۵۲۲ ، ۵۳۳ - زارہ ہرٹسفلٹ ، ص ٦۰-٦۷ ؛ اے - جے - آربری ''میراث ایران'' (بزبان انگریزی) ، آکسفورڈ ، ۱۹۵۳ع ، ص ۲۸ ، ۳۵ ، ٦۱ -
Herzfeld, E., *Archaeological History of Iran*، مطبوعہ لنڈن ۱۹۳۵ع ، ص ۹۴ - ۹۷ -

فریاد رسی کرتا -

خسرو پرویز (۵۹۰-۶۳۱ع) نے اپنے عہد حکومت میں نہ صرف اس ایوان کی مرمت کرائی بلکہ کئی اضافے بھی کیے؛ مرصع پردے آویزاں کرائے، سرداب (تہ خانہ) تعمیر کرایا جو ہیرے اور جواہرات سے مزیّن ہونے کے ساتھ ساتھ گراں بہا ادویہ اور عطریات کا قرب لیے ہوئے تھا - ابریشمی فرش زمرد و جواہرات سے مرصّع آنکھوں کو خیرہ کرتا تھا - اسے بہار (یعنی فرش بہار) کے نام سے پکارا جاتا تھا - اس کا طول و عرض ساٹھ گز تھا -[1] علامہ شبلی "الفاروق" میں لکھتے ہیں کہ "جب بہار کا موسم نکل جاتا تو اس پر بیٹھ کر شراب پیتے تھے - بیچ میں سبزے کا چمن تھا - چاروں طرف جدولیں (روشیں) تھیں - ہر قسم کے درخت اور درختوں میں شگوفے اور پھول اور پھل تھے - طرہ یہ کہ جو کچھ تھا زر و جواہرات کا تھا، یعنی سونے کی زمین، زمرد کا سبزہ، پکھراج کی جدولیں، سونے چاندی کے درخت، حریر (ریشم) کے پتے اور جواہرات کے پھل تھے -"[2]

یہی ایوان مدائن صفر (۱۶ مارچ ۶۳۷) میں مسلمانوں کے قبضے میں آیا - خسروانِ ایران کا دارالسلطنت مدائن دولت کا مرکز، عیش و نشاط کا گہوارہ اور فنون و کاریگری کا مخزن تھا، جہاں دلربا باغات، گلزار و خیابان، نہریں اور عمارتیں ایرانی تمدن کا مظہر تھے - کسریٰ کے محل میں پہنچ کر حضرت سعد نے، جو اس مہم کے سردار تھے، نمازِ شکرانہ باجماعت ادا کی[3] اور ماحول کی مناسبت سے سورۂ دخان کی تلاوت فرمائی، جس کا مطلب یہ ہے کہ انھوں (آلِ فرعون) نے بہت سے باغ، چشمے، کھیتیاں، اچھے گھر اور نعمت کے ساز و سامان، جن میں وہ مزے لے رہے تھے، اپنے پیچھے چھوڑے اور ہم نے ایک دوسری قوم کو اس کا وارث بنا دیا - پھر ان پر نہ تو آسمان رویا اور نہ

۱- فرصت: 'آثار عجم' بمبئی، ۱۳۵۳، ص ۳۸۲؛ دکتر عبداللہ رازی: 'تاریخ مفصل ایران' چاپ دوم، تہران، ۱۳۳۵ شمسی، ص ۹۸-

۲- "الفاروق" لاہور (طبع ششم) ۱۹۵۶ع، صفحات ۱۸۲، ۱۸۳-

۳- پروفیسر حبیب اللہ "تاریخِ اسلام" لاہور ۱۹۵۲ع، ص ۲۳۱-

زمین نے نوحہ کیا اور نہ ہی ان کو مہلت دی گئی۔[1]

شیخ سعدی (المتوفی ۶۹۱ھ بمطابق ۱۲۹۱ع) ایوانِ کسریٰ کے بارے میں کہتے ہیں:

چو صیتش در افواہ دنیا فتاد　　تزلزل در ایوانِ کسریٰ فتاد

زمانہ گزرتا جاتا ہے اور حکومتوں میں بھی رد و بدل ہوتا رہتا ہے۔ ۱۳۳ھ بمطابق ۷۵۰ع میں خلفائے عباسیہ کا طوطی بول رہا تھا۔ اسی زمانے میں ابو جعفر عبداللہ المنصور (۱۳۶ - ۱۵۸ھ بمطابق ۷۵۴ - ۷۷۵ع) نے اس محل کو نیست و نابود کرنے کے احکام جاری کیے۔ منصور کے وزیر خالد برمکی نے اس موقع پر دست بستہ عرض کی: ''عالم پناہ! اگر آپ نے اس محل کو مسمار کروایا اور اس کے ساز و سامان کو کسی اور عمارت کی تعمیر میں لگوایا تو ممکن ہے کہ مستقبل میں آنے والی نسلیں اس عمل کو ایک جانب ماضی کی بے حرمتی گردانیں اور دوسری طرف ہماری تخلیقی قوت پر شبہہ کریں''۔ منصور نے خالد کی اس گذارش کو قبول نہ کیا اور قصر مدائن کو منہدم کرنے کا حکم دے دیا، لیکن ڈیڑھ سال کے بعد، جب کہ عمارت کا صرف ہزارواں حصہ ہی گرایا جا سکا تھا، بادشاہ پر یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ کام بہت کٹھن ہے اور مالی اعتبار سے بہت زیادہ خسارا برداشت کرنا پڑے گا۔ چنانچہ منصور نے ایوانِ کسریٰ کو تہ و بالا کرنے کا حکم منسوخ کردیا۔

اس انہدام کی منسوخی کے حکم کو سن کر خالد برمکی دوبارہ بادشاہ کے حضور میں حاضر ہؤا اور عرض کی ''اعلیٰ حضرت! آنے والی نسلیں اس عمارت کو دیکھ کر یہ کہیں گی کہ سطوت والے بادشاہ نے ایک جانب تو اس نادر نمونے کو مسخ کر ڈالا اور دوسری طرف اتنی بڑی طاقت و قوت کے باوجود اسے گرا بھی نہ سکا اس لیے نیست و نابود کرنے والی پالیسی پر عمل کیا جائے'' لیکن منصور مالی مشکلات کی وجہ سے اس مشورے کو بھی عملی جامہ نہ پہنا سکا۔[2]

۱۔ قرآن مجید، شیخ الہند مولانا محمود الحسنؒ، مولانا شبیر احمد عثمانی، لاہور پاک قرآن پبلشرز، (بار اول) ۱۹۵۷ع، ص ۵۴۴، ۵۴۶۔

۲۔ فرصت: ''آثار عجم''، بمبئی ۱۳۵۳، ص ۳۸۳، ۳۸۴؛ ''داراب ہرمزیار''

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

ظہیر فاریابی (وفات ۵۹۸ھ بمطابق ۱۲۰۱ع) کیا خوب کہتا ہے :

جزای حسن عمل بین کہ روزگار ہنوز
خراب می نکند بارگاہ کسری را

اہلی شیرازی (المتوفی ۹۴۲ھ بمطابق ۱۵۳۵ع) گویا ہے[۱] :

کسری کہ چون ہلال بود طاق کسریش
از طاق ابروی چو ہلال محمدؐ ست

(۲)

خاقانی ایران کے سرحدی علاقے شروان میں ۵۲۰ھ بمطابق ۱۱۲۶ع کے لگ بھگ پیدا ہوا اور ۵۹۵ھ بمطابق ۱۱۹۸ع میں عالم جاودانی کو سدھارا۔ نام بدیل ، لقب افضل الدین ، تخلص خاقانی (خاقان اکبر منوچہر شروانشاہ کے دربار سے متعلق ہونے کے باعث اختیار کیا) تھا ۔ باپ کا نام علی اور پیشے کے لحاظ سے علی نجار کہلاتا تھا ، ماں نسطوری تھی جو اسلام کے دائرے میں داخل ہوئی ۔ باپ کی ہجو اس بات کو آجاگر کرتی ہے کہ باپ کو بیٹے کا شعرگو ہونا پسند نہ تھا ۔

خاقانی کی سرپرستی اس کے چچا کافی الدین عمر بن عثمان نے کی ۔ کافی الدین علوم معقول و منقول میں ید طولیٰ رکھتا تھا ۔ اسی کے سایۂ عاطفت میں خاقانی نے علم لغت ، فلسفہ ، ریاضی اور شاعری میں مہارت حاصل کی اور حسان العجم کا لقب بھی چچا سے پایا ۔ خاقانی نے ابوالعلاء گنجوی سے بھی استفادہ کیا ہے ۔ ابوالعلاء گنجوی ۵۳۲ھ بمطابق ۱۱۳۸ع اور ۵۳۶ھ بمطابق ۱۱۴۱ع کے مابین شروان شاہوں کے دربار سے منسلک ہوئے ۔ خاقانی کی جدت پسندی اور تخلیقی فطرت سے اُستاد متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا ، اور اُس نے مزید تربیت کی ذمہ داری

(بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ)

جلد ۲ ، بمبئی ۱۹۲۲ع ، ص ۲۴۰ ؛ ''ایران بعہد ساسانیاں'' مترجم محمد اقبال ، دہلی ۵۲۲ ؛ انعام الحق کوثر : ''مدائن اور خاقانی'' قندیل ، لاہور ، ۱۷ مئی ۱۹۵۳ع ۔

۱۔ ''کلیات اہلی شیرازی'' خطی کتابخانۂ پنجاب یونیورسٹی لاہور ، ورق ۸۵ ب ۔

اپنے سر لی ، اور اپنی بیٹی خاقانی کے عقد میں دے دی ۔ خاقانی نے اپنے اُستاد اور خسر ابو العلاء کے ذریعے سے ہی خاقان بزرگ فخر الدین منوچہر دوم (جلوس ۵۱۴ھ بمطابق ۱۱۲۰ع اور وفات ۵۵۰ھ بمطابق ۱۱۵۵ع کے کچھ بعد) کے دربار میں رسائی حاصل کی ۔[۱] اُس دربار میں خاقانی کے اُستاد ابوالعلاء گنجوی اور اس کا ہم سبق فلکی شروانی بھی تھے ۔ کچھ عرصے تک تینوں خوشگوار ماحول میں شاداں و فرحاں رہے ۔ بعد میں نامعلوم وجوہ کی بنا پر ابو العلاء اور خاقانی کے درمیان شکر رنجی پیدا ہو گئی اور اُس نے نہایت نازک صورت اختیار کی ، یہاں تک کہ دونوں نے ایک دوسرے کی ہجو کہی ۔ قرائن سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس سلسلے کی ابتدا ۵۴۷ھ بمطابق ۱۱۵۲ع کے قریب ہوئی ۔ ایک تو خاقانی اس اختلاف کے باعث اور دوسرے شروان شاہوں کی عدم توجہی کی وجہ سے پریشان رہتا تھا ۔ تیسرے شروان شاہ محدود قوت کے مالک تھے ۔ اس لیے وہ علم و فن کی آبیاری اس پیمانے پر نہ کر سکتے تھے جس انداز سے سلطان سنجر (جلوس ۴۹۰ھ بمطابق ۱۰۹۶ع ، وفات ۵۵۲ھ بمطابق ۱۱۵۷ع ۔ اس میں تین سال قید کے بھی شامل ہیں) اپنے وسیع اقتدار کی وجہ سے علم و ادب کا مربی مشہور تھا ۔ عباس اقبال لکھتے ہیں کہ جتنے قصیدے اس کی تعریف میں کہے گئے ہیں ، کسی کی تعریف میں نہیں کہے گئے ۔[۲] چوتھے ، خاقانی کا اُستاد بھائی فلکی شروانی نہایت شیریں کلام اور نغز بیان شاعر تھا ۔ اس کی قدر و منزلت زیادہ ہوتی تھی ۔ پانچویں ، خاقانی

۱۔ دکتر سلیم نیازی : ''تاریخ ادبیات ایران'' تہران ، چاپ پنجم ، ۱۳۳۴ شمسی ، ص ۹۸ ؛ عضت صدریہ : ''برگزیدہ شعر تاریخ مختصر شاعران'' ، تہران ۱۳۳۶ ، ص ۱۶۳ ۔ دکتر عبداللہ رازی : ''تاریخ مفصل ایران'' چاپ دوم ، تہران ۱۳۲۵ ، ص ۲۷۳ ؛ براؤن : ''تاریخ ادبیات ایران'' حصہ دوم ، کیمبرج ، پہلا ایڈیشن (تیسری اشاعت) ، ۱۹۵۱ع ، ص ۳۹۲ ؛ بدیع الزمان : ''سخن و سخنوران'' ، جلد دوم ، تہران ، ص ۳۳۷ ؛ رضا زادہ شفق : ''تاریخ ادبیات ایران'' ، تہران ۱۳۲۱ ؛ صفحات ۱۹۶ تا ۱۹۸ ؛ دکتر ضیا الدین سجادی : ''دیوان خاقانی شروانی'' ، تہران ۱۳۳۸ مقدمہ ، صفحات ۶ تا ۱۰ ۔

۲۔ ''تاریخ مفصل ایران'' جزو اول ، تہران ۱۳۱۲ شمسی ۔

پیچدار شعر کہتا تھا جو دقیق تلمیحات اور استعارات سے پُر ہوتے - چھٹے، شروان شاہ علانیہ شراب پیتے تھے اور خاقانی کو بھی مجبور کرتے تھے لیکن وہ فطرتاً شراب سے متنفر تھا -[۱]

ان تمام باتوں کی وجہ سے خاقانی دل برداشتہ ہو کر شروان[۲] سے نکل کھڑا ہوا اور چاہتا تھا کہ سلطان سنجر سلجوقی کے دربار سے منسلک ہو جائے، لیکن ابھی ''رے'' تک ہی پہنچا تھا کہ ۵۴۸ھ بمطابق ۱۱۵۳ع میں وہ فتنۂ عظیم برپا ہوا جو ترکانِ غز کی یورش کے نام سے موسوم ہے، جس میں لاکھوں آدمی مارے گئے اور متعدد کتابخانے آگ کی نذر ہوئے - سنجر اپنی بیگم سمیت قید ہوا - امام ابو یحییٰ محمد نے جام شہادت نوش فرمایا - ان تمام حادثات کے سبب خاقانی بہت زیادہ دل برداشتہ ہوا - اُس کی تمام اُمیدیں اور تمنائیں یکسر خاک میں مل گئیں - چنانچہ وہ بے نیل مرام واپس لوٹا اور ۵۵۱ھ بمطابق ۱۱۵۶ع میں پہلا حج کیا - سفر حج کے دوران میں جمال الدین ابو جعفر محمد بن علی اصفہانی (وفات ۵۵۹ھ بمطابق ۱۱۶۳ع) کی صحبت سے بھی فیض یاب ہوا، جن کا شمار چھٹی صدی ہجری (بارھویں صدی عیسوی) کے اکابرین میں ہوتا ہے -[۳] اسی دوران میں خاقانی نے بہت اچھے نعتیہ قصاید لکھے - ایک مثنوی ''تحفۃ العراقین'' بھی رقم کی

۱- عابد علی عابد: ''تلمیحاتِ اقبال'' لاہور، ۱۹۵۹ع، ص ۱۱۸ -

۲- ایک جگہ شکایت کرتا ہے کہ مجھے کیوں خراسان نہیں جانے دیتے:

چہ سبب سوی خراسان شدنم نگذارند

عندلیبم، بہ گلستان شدنم نگذارند

سلیم نیساری، ''تاریخ ادبیات ایران''، ص ۹۹ -

۳- ''انسائیکلو پیڈیا آف اسلام'' خاقانی پر اُردو میں مقالہ از سید عابد علی عابد؛ براؤن ''تاریخ ادبیات ایران'' حصہ دوم، کیمبرج ۱۹۵۱ع، پہلا ایڈیشن (تیسری اشاعت)، ص ۳۹۶؛ سلیم نیساری: ''تاریخ ادبیات ایران'' ص ۹۹؛ رضا زادہ شفق: ''تاریخ ادبیات ایران''، ص ۲۰۰؛ مقبول بیگ بدخشانی: ''ادب نامۂ ایران''، لاہور ۱۹۵۸ع ص ۲۷۹؛ عابد علی عابد: 'خاقانی' اقبال لاہور، اکتوبر ۱۹۵۵ع؛ جلال الدین احمد: ''قصائد حکیم خاقانی''، الہ آباد، مقدمہ، ص ۵ تا ۲۲ -

جو سفر حج کے حالات اور اخلاقی و فلسفیانہ مطالب پر مشتمل ہے - علامہ اقبال فرماتے ہیں[1] :

وہ صاحبِ تحفۃ العراقین ارباب نظر کا قرۃ العین
ہے پردہ شگاف اس کا ادراک پردے ہیں تمام چاک در چاک

ابو العلاء گنجوی نے ۵۵۳ھ بمطابق ۱۱۵۹ع اور فلکی شروانی نے ۵۵۰ھ بمطابق ۱۱۵۵ع اور ۵۵۵ھ بمطابق ۱۱۶۰ع کے مابین وفات پائی - اس کے بعد کچھ مدت خاقانی نے شروان میں آرام اور سکھ کی زندگی بسر کی - قیاس چاہتا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہوگی کہ دربار میں کوئی حریف نہ رہا -

شروان شاہ منوچہر دوم کی وفات کے بعد اُس کا لختِ جگر جلال الدین ابو المظفر اختسان (جلوس ۵۵۰ھ بمطابق ۱۱۵۵ع) کے کچھ مدت بعد (وفات ۵۹۲ھ بمطابق ۱۱۹۵ع اور ۶۰۰ھ بمطابق ۱۲۰۳ع کے درمیان) تخت پر جلوۂ فگن ہوا - اس نے بھی خاقانی کی کوئی خاص قدر و منزلت نہ کی بلکہ اسے ۵۶۹ھ بمطابق ۱۱۷۳ع میں قید کر دیا - قید کی مدت ایک سال سے زیادہ نہیں - یہیں اُس نے اپنا معروف ''حبسیہ'' لکھا - معزالدولہ قیصر دوم کی سفارش پر رہا ہوا اور اس کے بعد حج کو چلا گیا -

آخری عمر میں خاقانی کا سامنا بہت سی مصیبتوں سے ہوا ؛ جوان بیٹا رشید ناسی چل بسا ، داماد مرگیا ، بیوی فوت ہوگئی - معاش کی جانب سے بے اطمینانی سی ہوئی - اُس نے عمر کے آخری سال تبریز میں گوشہ نشینی میں گذارے ، وہیں ۵۹۵ھ بمطابق ۱۱۹۸ع میں وفات پائی[2] اور مقبرۃ الشعراء میں ، جو

۱- ''ضربِ کلیم'' لاہور ، اشاعت دوم ، ۱۹۴۱ع ، ص ۱۱۸ (۱۱۹) -
۲- ''تاریخ مفصل ایران'' عبداللہ رازی ، چاپ دوم ، تہران ۱۳۳۵ شمسی ، ص ۲۷۳ - ''سخن و سخنوران'' بدیع الزمان فروزانفر ، جلد دوم ، ص ۳۴۹ - ''دانشمندان آذربائیجان'' محمد علی تربیت ، ص ۱۳۰ - ''خاقانی'' عابد علی عابد ''اقبال'' لاہور ، اپریل ۱۹۵۶ع - ''تلمیحاتِ اقبال'' عابد علی عابد ، لاہور ۱۹۵۹ع ، ص ۱۱۹ - ''دیوان خاقانی'' علی عبدالرسولی ، مقدمہ - ''تاریخ
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

شہر کے شمالی طرف کوے سرخاب میں واقع ہے ، دفن ہوا ۔

جب خاقانی حج کے لیے گیا تو راستے میں ایوانِ مدائن یا گنبدِ کسریٰ کو دیکھا ۔ ناخوشگوار واقعات نے پہلے ہی اس کے ذہن کو پریشان کر رکھا تھا ۔ وہ رہ رہ کر سر ٹامس ولزلے کی طرح سوچنے لگا کہ اس نے قصیدے لکھ لکھ کر اپنی عاقبت بھی خراب کی اور دنیا بھی ۔ وہی خاقانی تھا جس کے دل کا کنول کھل نہ سکا تھا اور وہی ہونٹ تھے جن پر مسکراہٹ کی نمود ختم ہوگئی تھی ۔ خاقانی کی اُس وقت کی حالت کا اندازہ لگانے کے لیے قاری کی یاد کے اُفق پر غالب کا یہ شعر اُبھرتا ہے :

بے کسی ہائے تمنا کہ نہ عبرت ہے نہ ذوق
بے دلی ہائے تماشا کہ نہ دنیا ہے نہ دیں

(۳)

خاقانی نے جب سفرِ حج کے دوران میں ایوانِ مدائن کے کھنڈرات دیکھے تو اس کی شکستہ روح اور اس کی خون میں لتھڑی ہوئی اُمیدیں مدائن کے قدیم بوسیدہ اور شکستہ کھنڈروں کے ساتھ یک جان و دو قالب ہو گئیں ۔ خاقانی کو اس بات کا احساس ہوا کہ وہ بھی ایک کھنڈر ہے ، ایک شکستہ عمارت ، ایک اثر قدیم ، ایک ٹوٹی ہوئی کھڑکی—اور جیسے مدائن کسی زمانے میں زندگی اور شان و شکوہ کا مرکز تھا ، اُسی طرح وہ بھی ابتدائی عمر میں تنوع آفرین اور ذہین فن کار تھا ، اور جس طرح مدائن اب کھنڈر ہے—صرف ایک کھنڈر—صرف ایک ہی یاد بن چکا تھا ، ویسے ہی خاقانی کی اپنی کیفیت تھی ۔ اس کا اپنا نفس بادشاہوں کی بے فائدہ مدح گوئی سے کھنڈر ہو چکا تھا ۔ چنانچہ اُس کی روح انھی کھنڈروں میں

(بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ)

ادبیات ایران'' رضا زادہ شفق ، مترجمہ مبارز الدین رفعت ، دہلی ، بار اول ۱۹۵۵ع ، ص ۲۶۰ ۔ ''دیوان خاقانی شروانی'' دکتر ضیاء الدین سجادی ، تہران ۱۳۳۸ شمسی ، مقدمہ ، صفحات ۲۲ ؛ ۲۳ ، ۵۱ ۔

جذب ہوتی ہوئی پکار اُٹھی :

ہان ای دلِ عبرت بین از دیدہ نظر کن ہان
ایوان مدائن را آئینہٗ عبرت دان

دجلہ کو خود اس عظمت رفتہ کا شدید اور گہرا احساس ہے - وہ خون کے آنسو بہاتا ہے اسی لیے اس کا پانی سرخ ہے (حسنِ تعلیل) :

خود دجلہ چنان گرید صد دجلہٗ خون گوئی
کز گرمیٔ خونابش آتش چکد از مژگان
بینی کہ لب دجلہ کف چون بدہان آرد
گوئی ز تف آہش لب آبلہ زد چندان

(تف بمعنی گرمی اور دھواں)

از آتشِ حسرت بین بریان جگر دجلہ
خود آب شنیدستی کاتش کندش بریان
بر دجلہ گری نو نو وز دیدہ زکوٰتش دہ
گر چہ لب دریا ہست از دجلہ زکوٰۃ اشتان

(زکوٰۃ اشتان = زکوٰۃ لینے والا ، اسم فاعل ترکیبی ، سمندر کا کنارہ دجلے سے زکوٰۃ لیتا ہے کیونکہ دجلہ وہاں جا کر گرتا ہے - لیکن تجھے چاہیے کہ آنسوؤں کی زکوٰۃ دجلے کو دے ، اس ہاتھ لے اُس ہاتھ دے) :

گر دجلہ در آمیزد باد لب[1] و سوزِ دل
نیمی شود افسردہ نیمی شود آتشدان
تا سلسلہٗ ایوان[2] بگسست مدائن را
در سلسلہ شد دجلہ چون سلسلہ شد پیچان

۱- باد لب یعنی آہیں جو سرد ہیں - آموختن=پڑھنا ، پڑھانا - لغات اضداد میں سے ہے - اپنے اندر جو کشمکش (symbolic connection) ہے واضح ہوتی چلی گئی ہے -

۲- سلسلہ بمعنی زنجیر ، مراد طاقِ کسریٰ کی محرابیں اور ستون جو زنجیر در زنجیر کھچے ہوئے ہیں - جب سے مدائن کے ستونوں اور محرابوں کا سلسلہ ٹوٹ گیا ہے اس وقت سے دجلہ پا بہ زنجیر ہے اور زنجیر کی طرح پیچ و تاب کھاتا ہے -

جب شاعرِ حسّاس کی نم آلود آنکھ اس تمدن مآب دریا سے ہٹ کر ایوان مدائن کے در و دیوار پر جا پڑتی ہے تو یہ دیواریں اپنی خاموش اور حسرت ناک زبان سے چپکے چپکے سرگوشی کرتی ہیں :

گہ گہ بزبان اشک آواز دہ ایوان را
تابو کہ بگوش دل پاسخ شنوی ز ایوان

عالم خیال کی یہ بھیگی ہوئی سرگوشیاں کیا ہیں ؟

دندانہ[1] ہر قصری پندی دہدت نو نو
پند سر دندانہ بشنو ز سر دندان

اور یہ پند نایاب کیا ہے ؟ وہی جو پامال شدہ ایران آج بھی اپنے پروانوں کو دیتا ہے :

گوید کہ تو از خاکی ما خاک تو ایم اکنون
گامی دو سہ بر ما نہ و اشکی دو سہ ہم بفشان

ایوانِ مدائن ایران کی مٹی سے بنا ہے اور ایرانی فنِ کمال کا ایک نادر نمونہ ہے ۔ طاقِ کسریٰ کی حاملہ مٹی یہ کہتی ہے کہ تو ہماری ہی خاک سے ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں خاقانی کی داخلیت نے خارجیت کا آفاقی روپ دھارا ہے ۔ ایوان کہتا ہے کہ ایرانی ہونے کے باوصف تو غیر ایرانی ترکوں کی توصیف کے جالوں میں پھنسا رہا ۔ یہاں قدم رکھ اور آنسو بہا —— قدرے سوچ بچار فرمائیے کیا اس شعر میں آج کی سی تازگی نہیں ہے ؟ انیسویں اور بیسویں صدی کا ایران بزبانِ حال ایرانیوں سے لحظہ بہ لحظہ یہی تو نہیں کہہ رہا ہے ؟ کہیں ایران کے تیل کو قومی بنانے کی مہم اسی کا ایک معجزہ تو نہیں ؟ حقیقت میں اسی پر تو موجودہ ایرانی قومیت کی بنیاد کھڑی کی گئی ہے اور اس وجہ سے خاقانی کو ”جوہر روح ایرانیت“ سمجھا جاتا ہے ۔

پھر یہی ایوان مدائن نوشیروان کی عدل پرستی کی یاد تازہ کرتا ہوا ظالموں

۱۔ دندانہ معنی کنگرہ ۔ کار سر دندان کردن = بڑی رغبت سے کام کرنا ۔ ”فرہنگ آموزگار“ حبیب اللہ آموزگار ، تہران ، چاپ دوم ، ۱۳۳۲ ، صفحات ۳۳۹ ، ۳۲۲ ۔

پر پھبتی کستا ہے کہ اگر نوشیروان کی انصاف گاہ کا یہ حشر ہوا تو ستمگاروں پر کیا بیتے گی ؟ چنانچہ منصور کی تہ و بالا کرنے والی پالیسی کے باوجود قصرِ مدائن کے کھنڈرات باقی ہیں لیکن منصور کی یادگار ڈھونڈے سے بھی نہیں ملتی :

از نوحۂ چغد الحق[1] مائیم بدرد سر
از دیده گلابی کن درد سر ما بنشان
آری چه عجب داری کاندر چمن گیتی
چغد ست پئی بلبل نوحه است پئی الحان
ما بارگه دادیم این رفت ستم برما
بر قصر ستم کاران گوئی چه رسد خذلان[2]

پھر شاعر گویا ہوتا ہے کہ یہاں آ کر بھی کسی کو عبرت حاصل نہ ہو تو :

بر دیدهٔ من خندی کاینجا ز چه میگرید
خندند برآن دیده کاینجا نشود گریان

اور خاقانی طوفانِ نوح کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اُس کی ابتدا ایک ُبڑھیا کے تنور سے ہوئی ۔ قصر مدائن کی تعمیر کے وقت ایک کونے میں ایک بیوہ عورت کا مکان اس طرح آتا تھا کہ اس کو ہٹانا پڑتا تھا (یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس پیرہ زن کی بددعا کی وجہ سے وہ قصر برباد ہوگیا) ۔ گویا مدائن میں رہنے والی بڑھیا کوفے (جس میں تنور تھا اور جہاں سے طوفان نوح نکلا[3]) والی ُبڑھیا سے کم نہ تھی ۔ وہ بھی آفت کی پڑیا تھی ۔ اس عورت کا حجرۂ تنگ اس کوفے والی سے کم نہ تھا ۔ اس طرح مدائن اور کوفے کو مشابہت کے اعتبار سے یکساں سمجھ لو ۔ یہ طوفان ُبڑھیا کے سینے سے ظاہر ہوا ۔ ہمیں اپنی آنکھوں سے

۱۔ چغد = اُلو ، مراد غیر ایرانی بادشاہ ۔ کہتے ہیں کہ درد سر کے دفعیے کے لیے گلاب چھڑکنا مفید ہے ۔

۲۔ خذلان بمعنی تباہی و بربادی ۔ ''بہار عجم'' حصہ اول ، لکھنؤ ۱۹۱۶ع ، ص ۳۶۳ ۔

۳۔ ''غیاث اللغات'' کانپور ، ۱۳۲۳ھ ، ص ۲۴۳ ۔

وہ طوفان بہانا چاہیے جو نوح کے زمانے میں بہا تھا :

نی زال مدائن کم از پیر زن کوفہ
نہ حجرۂ تنگ این کمتر ز تنور آن
دانی چہ مدائن را با کوفہ برابر نہ
از سینہ تنوری کن وز دیدہ طلب طوفان

اس کے بعد خاقانی جو تشبیہات اور استعارات کا بادشاہ ہے ، اپنے مخصوص انداز میں ایوانِ مدائن کے اس جاہ و جلال اور کرو فر کی تصویر ہمارے سامنے جوں کی توں کھینچنے کی کوشش کرتا ہے جس سے کبھی اس قصر کے در و دیوار جگمگ جگمگ کیا کرتے تھے ، جس کا بانکپن دیکھنے کے قابل تھا - جس کا حسن ، نکھار اور جوبن دلوں پر جادو کیے دیتا تھا ، گو اب وہاں گدھے کے ہل پھرے ہوئے ہیں ، جن کی خواب گاہ میں پھول بھی ادب سے داخل ہوتے تھے :

این است ہمان درگہ کو راز شہان بودی
دیلم[۱] ملک بابل ہندو[۲] شہ ترکستان

۱- دیلم = علاقۂ گیلان کا ایک کوہستانی اور ساحلی شہر - اس علاقے اور یہاں کے رہنے والوں کو بھی دیلم کہتے ہیں - یہاں کے لوگ بہادر ، کوتاہ قد اور مختلف قوموں کے تال میل سے پیدا ہوئے - سپاہی ، چوکیدار وغیرہ جنگجو عہدوں پر رکھے جاتے ہیں اور غلام بھی ہوتے ہیں - "غیاث اللغات" کانپور ، ۱۳۲۳ھ ، ص ۲۲۱ ؛ "فرہنگ نفیسی" (دکتر علی اکبر نفیسی) ، تہران ۱۳۱۹ شمسی ، ص ۱۵۷۶ -

۲- ہندو = بمعنی چور ، ڈاکو - سیاہ رنگ کے آدمی اور غلام کو بھی کہتے ہیں - ہندوان رہزن = عربوں کے جہاز عام طور پر ہندوستان کے بحری قزاق لوٹ لیا کرتے تھے اس لیے ہندو کے یہ معنی ہوئے - "غیاث اللغات" ، ص ۵۶۱ ؛ "بہارِ عجم" حصہ دوم ، لکھنؤ ۱۹۱۶ع ، ص ۷۹۳ -

ذوق نے خوب کہا ہے :

خط بڑھا کاکل بڑھے زلفیں بڑھیں گیسو بڑھے
حسن کی سرکار میں جتنے بڑھے ہندو بڑھے

("دیوانِ ذوق" دہلی ، ص ۲۲۳)

این است ہمان صفہ[1] کز ہیبت او بُردی
بر شیر فلک حملہ شیر تن شادروان
این است ہمان ایوان کز نقش رخ مردم
خاک در او بودی دیوار نگارستان

(کہ جب لوگ یہاں سجدہ کرتے تھے تو یوں معلوم ہوتا تھا جیسے مصور کا نگار خانہ ہے - یہاں سجدہ کرنے والوں کی ذلت دکھانی مقصود تھی، یعنی ماتھے کے علاوہ پورے چہرے کا سجدہ کرتے تھے، پہلے ایک رخسار، پھر دوسرا رخسار) -

پندار ہمان عہد است از دیدۂ فکرت بین
در سلسلۂ درگہ در کوکبۂ میدان[2]
از اسپ پیادہ شو بر نطع[3] زمین رخ نہ
زیر پی پیلش بین شہمات[4] شدہ نعمان[5]

۱- صفہ = کسی اُونچی جگہ (raised platform) کو کہتے ہیں، بالخصوص بادشاہوں کی تخت گاہ ''فرہنگ نفیسی'' (دکتر علی اکبر نفیسی) جلد سوم، تہران ۱۳۱۹ - ۱۳۲۰ھ، ص ۲۱۵۵ - شیر فلک = برج اسد، شاد رواں = خیمے کی حفاظت کرنے والا پردہ -

۲- کوکبہ = جلوس، ہنگامہ، انبوہ - سلسلہ، ستون - ''بہار عجم'' جلد دوم، لکھنؤ ۱۹۱۶ع، صفحات ۱۸۳، ۱۴۸، ۳۲۱، ۱۲۲ -

۳- نطع = فرش چرمین - اصطلاح میں وہ ٹکڑا جس پر کسی گناہ گار کی گردن ماری جاتی ہے اور اُس پر خون بہتا ہے -

Steingass, *Persian-English Dictionary*, London, IInd impression, 1930, p. 1409.

۴- شہ مات ہونا = یعنی بازی کا ہار جانا -

۵- نعمان = حیرہ کے بادشاہوں کا عام نام اور لقب - نعمان بن منذر کو بھی کہتے ہیں - حیرہ کے ایک بادشاہ کو مدائن میں ہاتھیوں کے پاؤں کے نیچے روند

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

نی نی کہ چو نعمان بین پیل افگن شاہان را
پیلان شب و روزش کشتہ بہ پی دوران
ای بس پشہ پیل افگن کافگندہ پشہ پیلی
شطرنجی تقدیرش در ماتگہ حرمان

ان اشعار کا مطلب یوں ہوگا:

''چشمِ تصور سے دیکھو جلوس جا رہے ہیں اور بادشاہ تخت پر ہے - گھوڑے سے اُتر کر اور زمین کے چرمیں ٹکڑے پر اپنا منہ رکھ کر ذرا تصور کرو کہ کس طرح یہاں ہاتھیوں کے پاؤں کے نیچے شہ مات دے دی گئی تھی - پیل کے زور سے بساطِ سیاست کے اس ایرانی کھلاڑی نے کس طرح — نعمان کا تو تذکرہ ہی چھوڑ دو بڑے بڑے بادشاہ — کہ دن اور رات کے ہاتھیوں نے اُن کو مقدرات امور کی گردش نے جو ہاتھیوں

(بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ)

ڈالا گیا تھا - Steingass *op. cit.*

ان اشعار میں شطرنج کی کئی اصطلاحات استعمال کی گئی ہیں -

مات = (اسپ ، فیل ، فرزین) شطرنج میں مقابل کے بادشاہ کو اس طرح گھیر لینا کہ ہر طرف سے اُس پر کشت یا زد پڑتی ہو اور وہ اس زد سے بچنے نہ پائے -

اسپ شطرنج کا ایک مہرہ ہے جسے انگریزی میں نائٹ کہتے ہیں - یہ ڈھائی گھر چلتا ہے اور کوئی مہرہ راستے میں ہو وہ اس کی رفتار میں حائل نہیں ہوتا ، بشرطیکہ جس گھر میں بیٹھنا مقصود ہے وہ خالی ہو -

فرزین ، وزیر ، انگریزی (Queen) شطرنج کا سب سے بڑا مہرہ ہے - ہر رخ پہ چلتا ہے لیکن راہ میں مہرہ ہو تو گھوڑے کی طرح اس کے اوپر نہیں گزرتا -

پیادے جو اسپ ، فرزیں اور دوسرے مہروں کے خانوں کے ہوتے ہیں ، وہ آخری خانے پر پہنچ کر خود بھی اسپ یا فیل یا فرزیں یا جیسی بھی صورت ہو بن جاتے ہیں -

(''تلمیحاتِ اقبال'' عابد علی عابد ، لاہور ۱۹۵۹ع ، ص ۱۶۴)

کی طرح ہیں ، پاؤں کے تلے روند دیا - میں نے بڑے بڑے بادشاہ دیکھے ہیں جو دوسروں سے زور اور طاقت میں زیادہ تھے - تقدیر کے کھلاڑی نے آخرکار مات کر دیا اور اُن کو حرمان و حسرت سے آشنا کر دیا -"

مستست زمین زیرا ، خورد است بجای می
در کاس سر ہرمز خون دل نوشروان
بس پند کہ بود آنگہ بر تاج سرش پیدا
صد پند[1] نو است اکنون در مغز سرش پنہان
کسریٰ و ترنج زر[2] پرویز و ترۂ زرین
برباد شدہ یکسر با خاک شدہ یکسان
پرویز بہر بزمی زرین ترہ آوردی
کردی ز بساط زر ، زرین ترہ را بستان[3]

۱- صد پند = مشہور ہے کہ نوشیروان کے تاج میں سو نصیحتیں لکھی تھیں - یہ محض خیال ہے ، اصلیت یہ ہے کہ نوشیروان کے پاس ایسا وزیر موجود تھا جو بہت عاقل و فرزانہ تھا -

۲- ترنج زر = خسرو پرویز کے پاس ایک سونے کا گیند تھا جو نہایت نرم تھا - وہ اس کو اپنے ہاتھ میں لیے رہتا تھا اور جو شکل چاہتا دے دیا کرتا تھا - "بہار عجم" جلد اول ، لکھنؤ ۱۹۱۶ع ، ص ۲۴۳ -

ترۂ زرین = سونے کی بنی ہوئی سبزیاں - خسرو پرویز کا یہ اصول تھا کہ جو لوگ اُس کے دسترخوان پر کھانا کھانے (بطور مہمان) آتے تھے ، اُن کو کھانے کے بعد سونے کی بنی ہوئی سبزیاں (یعنی بجنس اُن سبزیوں کے سونے کے مجسمے جو اُس روز دستر خوان پر ہوتی تھیں) دے دیا کرتا تھا تاکہ وہ دعوت یادگار رہے - "فرہنگ نفیسی" (علی اکبر نفیسی) ، جلد دوم ، تہران ۱۳۱۸-۱۳۱۹ ، ص ۸۶۲ -

۳- بستان کردن = باغ و بہار بنا دینا -

بساط زر = سنہری قالین جس پر سونے کے پھول بنے ہوئے تھے - "مدار الافاضل" (باہتمام محمد باقر) مجلد اول لاہور ۱۳۳۷ شمسی ، ص ۲۱۹ -

پرویز کنون گم شد زان گم شده کمتر گو
زرین تره کو برخوان رو کم ترکوا برخوان[۱]

خاقانی اس عظمت و سطوت کے بیان کے بعد انقلاباتِ زمانہ کی صدائے ھل من مزید کا ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے :

گفتی کہ کجا رفتند آن تاجوران اینک
ز ایشان شکم خاکست آبستن جاویدان
چندین تن جباران کاین خاک فرو خوردست
این گرسنہ چشم آخر ہم سیر نشد ز ایشان
از خونِ دلِ طفلان سرخاب رخ آمیزد
این زال سپید ابرو وین مام سیہ پستان

لیکن خاقانی بیم و ہراس کے ان گھٹا ٹوپ اندھیروں میں محصور بھی ایک خاص قسم کی رجائیت کا مالک ہے ۔ جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے ، اس کے خیال میں جیسے زنِ کوفہ کے تنور سے طوفانِ نوح پھوٹا تھا ، بالکل ایسے ہی مدائن بھی ایک کوفہ ہے جہاں سے شاعر کے چشم و سینہ سے ایک طوفان پھوٹے گا جو ظلم پسند و جبر پسند انسانیت کو خس و خاشاک کی طرح بہا کر لے جائے گا :

دانی چہ مدائن را با کوفہ برابر نہ
از سینہ تنوری کن وز دیدہ طلب طوفان

اور پھر گویا ہوتا ہے :

خاقانی ازین درگہ دریوزۂ عبرت کن
تا از در تو زین پس دریوزہ کند خاقان

۲۔ کم ترکوا = قرآن مجید کی آیت (بہت سے لوگ اس عالم کو چھوڑ کر چلے گئے) ۔ ''قرآن مجید مع ترجمہ'' مولانا فتح محمد خاں جالندھری ، تاج کمپنی لاہور ۔ سورۂ دخان ، پارہ ۲۵ ، ص ۸۰۸ ۔

دو دفعہ برخوان تاکید کے لیے آیا ہے ۔ دوسرا مطلب . . . برخوان کا دسترخوان ہے ، یعنی وہ جو دسترخوان پر سونے کی سبزیاں ہوتی تھیں ، وہ کہاں ہیں ؟

بالکل ایسا ہی تاثر علامہ اقبال نے صقلیہ[1] سے لیا تھا :

درد اپنا مجھ سے کہہ ، میں بھی سراپا درد ہوں
جس کی تو منزل تھا ، میں اس کارواں کی گرد ہوں
میں ترا تحفہ سوئے ہندوستاں لے جاؤں گا
خود یہاں روتا ہوں ، اوروں کو وہاں رلواؤں گا

گو ان دونوں میں وہی فرق ہے جو بارھویں صدی اور بیسویں صدی میں ہے - علامہ اقبال کی نظر بہت وسیع ہے اور ان کا پیغام تمام عالم اسلامی کے لیے ہے - اس کے برعکس خاقانی کرۂ ارض کے محدود حصے اپنے وطن مالوف ایران کو جگا رہا ہے اور یہاں بارھویں اور بیسویں صدی میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا - یہیں خاقانی اور اقبال ، بنکم چندر چٹر جی ، بائرن ، والٹ ویٹمن اور گورکی سے جا ملتے ہیں - یہ گویا تمام انسان دوست مفکرین کا مقامِ اتصال ہے کہ انسانیت کو جگایا جائے اور اُسے راہِ عظمت پر گامزن کیا جائے -

(اپریل ۱۹۶۳ع)

☆ ☆ ☆

۱- ''بانگِ درا'' (اقبال) ، حیدر آباد دکن ، ص ۱۴۲ -

ڈاکٹر شوکت سبزواری

ذال معجمہ فارسی میں ؟

''ممکن است حرف ذال در اصل زبان ہاے قدیمی
ایران نبودہ یا تلفظ ناحیہ از ایران بودہ است''

(عبدالرحیم ہمایوں فرخ)

اُردو ادب میں غالب کو ایک شاعر کی حیثیت سے بڑی شہرت حاصل ہے ۔ زباں دان اور محقق کی حیثیت سے لوگ اُنھیں بہت کم جانتے ہیں ۔ وہ زبان کے پارکھ اور مبصر بھی اسی درجے کے تھے جس درجے کے شاعر تھے ۔ فارسی زبان اور لغت کی باریکیوں پر خصوصیت کے ساتھ ان کی نظر بہت گہری تھی ، لیکن ان کے اس کمال کو ان کی شاعری نے چمکنے نہ دیا ۔ جس طرح عمر خیام کی ریاضی اور اور فلسفے میں بے مثال مہارت ان کی شاعری کے مقابلے میں ابھرنے نہ پائی ، اسی طرح غالب کی زباں دانی غالب کی شاعری کے سامنے دب کر رہ گئی ۔ شعر کی خوبی کہیے یا خامی ، اس کے سامنے مشکل ہی سے کبھی کسی فضل و کمال کا چراغ جلا ہے ۔

غالب کی زباں دانی اور زبان و ادب کے مسائل میں بصیرت و تبحّر کچھ وجدانی قسم کا تھا ۔ ان کا مطالعہ اتنا وسیع نہ تھا جتنا ایک محقق کا ہونا چاہیے ، اسی لیے ان کی تحریروں میں کتابوں کے حوالے بہت کم ہوتے ہیں ۔ ان کی تحقیق میں اجتہاد کی شان تھی ۔ وہ دوسروں کی کاوش سے زیادہ اپنے پاکیزہ مذاقِ علمی پر اعتماد کرتے تھے جو اُنھیں بہت کم دھوکا دیتا تھا ۔ اُنھوں نے اپنے علمی وجدان اور ادبی ذوق کو ''نفسِ مطمئنہ'' سے تعبیر کرتے ہوئے لکھا تھا :

"مجھے اس امر خاص میں نفس مطمئنہ حاصل ہے۔"[۱]

اس "نفس مطمئنہ" نے ان کی زبان سے وہ باتیں نکلوائیں جو آج تحقیق کی کسوٹی پر کسے جانے کے بعد کھری نکل رہی ہیں۔

غالب کے زمانے میں گزشتن، پزیرفتن وغیرہ الفاظ کو 'ذ' سے لکھا جاتا تھا۔ غالب نے اس پر اعتراض کیا کہ 'ذال' عربی ہے۔ متحد المخرج یا قریب المخرج یعنی متشابہ الاصوات حروف فارسی میں نہیں ہوتے:

"'تے' ہے طوئے نہیں، سین ہے اور صاد نہیں، ہائے ہوز ہے ہائے حطی نہیں۔ یہاں تک کہ قاف نہیں کہ عین متحدالمخرج ہے۔ 'زے' کے ہوتے ذال کیوں کر ہو۔"[۲]

اس پر غالب کے زمانے میں بڑا شور اُٹھا۔ ان کے مخالفوں نے شد و مد سے لکھا کہ یہ غالب کی اپچ ہے، ذال معجمہ فارسی ہے، 'گزشتن'، 'آزر' وغیرہ الفاظ کو ذال سے لکھنا چاہیے۔ وہ مرد میدان تحقیق نہ تھے، اس لیے شور و غوغا کے باوجود اس کا کوئی ثبوت پیش نہ کر سکے کہ ذال فارسی حرف ہے۔ اُنھوں نے اساتذۂ فارسی کا کلام نقل کر دینا کافی سمجھا کہ فلاں شاعر نے، جو مستند ہے، فلاں لفظ ذال سے لکھا ہے۔ اگر ذال فارسی میں نہ ہوتی تو اساتذہ اس کا استعمال اپنے کلام میں ہرگز نہ کرتے۔

موجودہ زمانے کے محققین میں سے سب سے پہلے محترمی ڈاکٹر عبدالستار صاحب صدیقی نے غالب کی اس تحقیق کو غلط قرار دیا۔[۳] دوسرے اہل علم نے ڈاکٹر صاحب کی تحقیق پر اعتماد کیا اور گزشتن وغیرہ الفاظ کو 'ذ' معجمہ سے لکھا۔ حال میں ڈاکٹر صدیقی کا ایک مفصل اور مدلل مقالہ 'ارمغان علمی' میں شائع ہوا ہے۔ اس میں ڈاکٹر صاحب رقم طراز ہیں:

"'ذ' عربی زبان کے ساتھ مخصوص نہیں اور 'ث' بھی مخصوص نہیں۔ سریانی اور یونانی اور قدیم ایرانی زبان میں یہ دونوں آوازیں موجود

۱۔ مکاتیب غالب، طبع اول، ص ۸۲۔

۲۔ عود ہندی، ص ۱۹۔

۳۔ ملاحظہ فرمائیے مقدمہ 'خطوط غالب' مرتبہ پنڈت مہیش پرشاد۔

تھیں ۔"[۱]

اگر 'ذ' معجمہ قدیم ایران کی زبان میں موجود تھی تو غالب کا یہ کہنا صحیح نہ ہوا کہ 'ذ' عربی ہے ۔ اس لیے گزشتن وغیرہ خالص فارسی الفاظ کا املا 'ز' سے ہونا چاہیے ۔ ڈاکٹر صاحب زبانوں کے بہت بڑے ماہر ہیں ۔ مجھے یہ حق نہیں پہنچتا کہ میں ان کی تحقیق کو غلط قرار دوں ۔ لیکن اس سلسلے میں کچھ گزارشیں ڈاکٹر صدیقی اور دوسرے اہلِ علم کے سامنے پیش کرنا چاہتا ہوں ۔

(۲)

قدیم ایرانی ، ہخامنشی عہد کے کتبوں کی زبان ہے ۔ یہ کتبے پیکانی یا میخی حروف میں کندہ اٹھارویں صدی عیسوی میں یورپ کے فاضلوں کو مختلف مقامات پر ملے ۔ یہ تین زبانوں میں ہیں ؛ قدیم فارسی ، عیلامی اور بابلی ۔ ان کو انیسویں صدی کے وسط میں یورپ کے بہت سے عالموں نے مل جل کر ٹھیک ٹھیک پڑھا ۔ اگرچہ ہخامنشی شہنشاہوں کی درباری اور سرکاری زبان آرامی تھی اس لیے اس عہد کی فارسی پر اس کا اثر ہونا چاہیے تھا لیکن یورپ کے عالموں کو قدیم زمانے کی فارسی میں 'ث' اور 'ذ' کے لیے کوئی مخصوص حرف (علامت) نہیں ملا اور نہ ٹھیک ٹھیک وہ یہ بتا سکے کہ ایران کی قدیم زبان میں 'ث' اور 'ذ' کی آوازیں موجود تھیں ۔ 'ث' کے لیے البتہ ایک علامت بتائی جاتی ہے جس کا سنسکرت 'تھ' اور 'س' کے درمیان تلفظ کیا جاتا تھا ۔ قدیم فارسی کے جن لفظوں میں یہ حرف ہے ، آج کی فارسی میں اس کی جگہ 'س' بولا جاتا ہے ۔ وضاحت کے لیے چند مثالیں کافی ہوں گی :

قدیم فارسی	جدید فارسی
thah	سخن
thrad	سرد ۔ سال
thri	سہ
thukhra	سرخہ ۔ سرخ

۱۔ ارمغان علمی ، ص ۱۵۲ [لاہور ۱۹۵۵ع ۔ مرتّب] ۔

یورپ کے فاضلوں نے قدیم فارسی 'تھ' کا تلفظ انگریزی لفظ thing میں 'th' کی طرح بتایا ہے۔[۱] لیکن جیسا کہ میں نے عرض کیا 'تھ' اور 'س' کے بیچ کی اگر کوئی آواز اس قدیم حرف سے ظاہر کی جاتی تھی تو اسے زیادہ سے زیادہ فارسی 'ث' کہہ سکتے ہیں۔ میرزا عباس شستری لکھتے ہیں:

"در فارسیٔ ہخامنشی نیز حرف 'ث' یا 'تھ' بہ نظر می رسد کہ مثل آن در سنسکرت 'تھ' خواندہ می شود۔"[۲]

'ذ' کے لیے ایران کے میخی حروف میں کوئی علامت نہ تھی۔ میں قدیم فارسی کا کوئی لفظ نہیں جانتا جس میں 'ذ' ہو۔[۳] 'د' مہملہ کی بابت ڈاکٹر ای۔ ایل۔ جانسن نے لکھا ہے کہ اس کا تلفظ قدیم فارسی میں عام طور سے اس طرح کیا جاتا تھا جیسے آج آریائی زبانوں میں ہوتا ہے۔ لیکن کبھی کبھی ایرانی 'د' (مہملہ) کو 'ذ' (معجمہ) کی طرح بول جاتے تھے۔ 'د' کا 'ذ' کی طرح تلفظ یقینی نہ تھا۔ گمانِ غالب یہ ہے کہ کہیں کہیں 'د' ذال ہو جاتی تھی۔[۴] اس گمان کی وجہ یہ ہے:

(الف) سنسکرت 'ح' قدیم فارسی میں 'د' مہملہ یا 'ز' سے بدل گیا ہے جیسے سنسکرت جریس = فارسی دریہ = جدید اوستائی زریہ (دریا)۔[۵]

(ب) عیلامی مزریہ (مصر) کو قدیم فارسی تحریروں میں مدرایہ لکھا ہے۔[۶]

حاصل یہ کہ قدیم ایرانی میں 'د' کی آواز 'ذ' معجمہ سے مشابہ تھی اس لیے کہ 'د' مہملہ کی جگہ اوستائی (اور کہیں کہیں قدیم فارسی) میں 'زے' ملتی ہے۔ چنانچہ عیلامی لفظ 'مزریہ' (مصر) کو فارسی کتبوں میں 'مدرایا' لکھا ہے۔

۱۔ ملاحظہ فرمائیے ٹی۔ ہڈسن کی کتاب 'قدیم فارسی کی مختصر گرامر' مقدمہ۔

۲۔ 'ایران نامہ'، ص ۵۶۰۔

۳۔ سپاذ (سپاہ)، پاذ (پاؤں)، مذ (مے) قدیم فارسی میں بترتیب سپاد، پاد اور مد ('د' مہملہ سے) تھے۔ جدید اوستائی میں قدیم فارسی 'د' کا تلفظ 'ذ' کی طرح ہوا۔ یہ فارسی تلفظ نہیں، اس پر آگے بحث ہوگی۔

۴۔ ملاحظہ فرمائیے 'قدیم فارسی کی تاریخی گرامر' صفحات ۳۵، ۴۰، ۴۳، ۷۷۔

۵۔ ایضاً، ص ۴۳۔

۶۔ ایضاً، ص ۷۷۔

اگر 'د' مہملہ کی آواز 'ذ' معجمہ کی طرح نہ ہوتی تو اس املا یا تبدیلی کی گنجائش نہ تھی -

اس استدلال کی حقیقت اہلِ علم سے پوشیدہ نہیں - اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ سنسکرت 'ج' کو فارسی والے 'د' (مہملہ) یا 'ز' سے بدل لیا کرتے تھے ، کہیں 'د' سے اور کہیں 'ز' سے - یہ ثابت نہیں ہوتا کہ 'د' جب 'ج' کی جگہ لیتی تھی تو اس کا تلفظ 'ذ' (معجمہ) کی طرح کیا جاتا تھا - اس استدلال کے دو حصے ہیں - میں چاہتا ہوں دونوں پر الگ الگ بحث کروں -

'ج' اور 'د' (مہملہ) میں صوتی مجانست ہے - دونوں کے تلفظ میں زبان کی نوک سے مدد لینی پڑتی ہے - 'ج' حنکی ہے اور 'د' سنانی - 'ج' کو ادا کرتے وقت زبان اوپر تالو کی طرف اٹھ جاتی ہے اور جب 'د' کا تلفظ کرتے ہیں تو نیچے کی طرف جھک کر دانتوں سے لگ جاتی ہے - اس لیے 'ج' کو لسانی حنکی (حنک عربی میں تالو کو کہتے ہیں) اور 'د' کو لسانی سنانی (سنان = دانت) کہتے ہیں - دونوں قریب المخرج ہیں اس لیے انھوں نے ایک دوسرے سے جگہ بدلی ہے - 'ج' نے 'د' کی جگہ لی اور 'د' نے 'ج' کی - مشہور ماہر لسانیات اولیئری نے لکھا ہے کہ کبھی کبھی فلسطین و شام کے بعض اندرونی اضلاع نیز زیریں مصر کے علاقوں میں جمل (اونٹ) کو دمل کہتے ہیں - شستہ عربی میں بھی 'ج' کو 'د' سے بدلا گیا ہے[2] اور جشیش کو دشیش [1] کہا گیا ہے -

'ج' اور 'د' کے قربِ مکانی اور مجانست کی وجہ سے سنسکرت 'ج' کی قائم مقام قدیم فارسی میں 'د' ہوا کرتی تھی - اس کی بہت سی مثالیں ان زبانوں میں ملتی ہیں - مثلاً :

سنسکرت	قدیم فارسی	جدید فارسی
جوستر	دوستر	دوسدار (دوست)
جاناتی (جانتا ہے)	ادانا (اس نے جانا)	داند
یج (پرستش)	ید	—
جریس	دریہ	دریا

۱- سامی زبانوں کی تقابلی گرامر ، طبع ۱۹۲۳ع ، ص ۵۲ - 'جشیش' کے معنی ہیں موٹا پسا ہوا آٹا -

'ج' اور 'د' ہم مخرج ہیں - دونوں سنانی ہیں - لیکن 'د' وقفیہ (stop) ہے - اس کو ادا کرتے وقت ہوا منہ میں رک جاتی ہے - 'ز' صیفریہ (sibilant) ہے - جب اس کا تلفظ کیا جاتا ہے تو ہوا منہ میں سرسراتی رہتی ہے - اس لیے 'د' کے مقابلے میں 'ز' کا تلفظ کسی قدر آسان ہے - ج - د - ز کا تلفظ شاید کسی قدیم زمانے میں اتنا ملا جلا تھا کہ ان کے درمیان مشکل ہی سے فرق کیا جا سکتا تھا - پہلوی حروف میں ان تینوں کے لیے ایک علامت ہے جو باری باری تینوں کے لیے یکساں طور سے استعمال ہوتی ہے - عبرانی میں 'ز' سریانی 'د' کی قائم مقام ہے - مثلاً عبرانی زکر (اس نے ذکر کیا) = سریانی دکر -

مذکورہ بالا مثالوں کو لیجیے - ان میں سنسکرت 'ج' اور قدیم فارسی 'د' کے مقابلے میں اوستائی 'ز' ہے - ذیل کی مثالوں میں قدیم فارسی 'د' کے بالمقابل 'ز' ہے حالانکہ قدیم فارسی 'د' 'ج' کا بدل نہیں - ملاحظہ فرمائیں :

قدیم فارسی	اوستائی	سنسکرت
دست	زست	ہرت
ادم (میں)	ازم	اہم
ددا	دژ (فصیلِ قلعہ)	دیہی
گد (چھپنا)	گز	گہ[1]

اس تبدیل و تحویل کی دو وجہ ہو سکتی ہیں ، ج ، د ، ز کسی قدیم مشترک آواز کی نمایندہ ہیں جو ہند ایرانی عہد میں مبہم اور غیر واضح تھی - بعد میں واضح ہو کر اس نے سنسکرت ، قدیم فارسی اور اوستائی میں بہ ترتیب ج ، د ، ز کا روپ اختیار کیا - یا 'د' 'ج' کا بدل ہے اور 'ز' 'د' کا - اس پر تفصیلی بحث سے پہلے میں قدیم فارسی اور اوستائی کے رشتے کی وضاحت کرنا چاہتا ہوں -

---

۱- ایران میں یہ تبدیلی اتنی عام ہے کہ یہ خیال گزرتا ہے کہ شاید قدیم فارسی 'د' کا تلفظ ہی اوستائی میں 'ز' تھا - مثلاً :

قدیم فارسی	اوستائی	معنی
اردہ	ارزہ	روشن
اردو	ارزو	راست
اُد	اُز	لاحقہ بمعنی بر

(۳)

اوستائی زرتشت کے مقدس صحیفے 'اوستا' کی زبان ہے۔ 'اوستا' کے پانچ حصے ہیں۔ ان میں گاتھا کی زبان زیادہ قدیم ہے۔ ایران میں اس کا وہی درجہ ہے جو ویدوں، خصوصیت کے ساتھ رگ وید کی زبان کا ہندوستان میں ہے۔ اوستائی زبان کے دو دور ہیں: ایک قدیم اوستائی، یہ گاتھا کی زبان ہے۔ دوسرے جدید اوستائی یعنی 'اوستا' کے دوسرے حصوں کی زبان۔ گاتھا کے مقابلے میں یہ بہت بعد کی اور اس سے مختلف زبان ہے۔ اسے کلاسیکل سنسکرت یا کلاسیکل یونانی سمجھیے۔

گاتھا کی زبان کو قدیم فارسی نہیں کہا جاتا، اگرچہ وہ عمر کے لحاظ سے قدیم فارسی کی ہمسر ہے۔ اس کا زمانہ قریب قریب وہی ہے جو قدیم فارسی کا تھا۔ قدیم اوستائی کو فارسیِ قدیم کا ہم عمر ہونے کی وجہ سے کبھی کبھی قدیم فارسی یا قدیم ایرانی کہہ دیتے ہیں۔ یہ مناسب نہیں، اس سے غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے اور اس کا امکان ہے کہ جدید فارسی یا فارسی دری (جسے فارسی ناب بھی کہتے ہیں) کے سلسلۂ نسب میں اشتباہ ہو جائے۔ میخی کتبوں کی فارسی کو یورپ کے فاضل ہخامنشی بادشاہوں کی درباری زبان بتاتے ہیں۔ یہ ایران کی فصیح، شستہ اور عام زبان تھی۔ اس کے مقابلے میں شمال مشرق کی کسی افتادہ بولی سے اوستائی کا کالبد تیار ہوا۔ یہ صرف ایک علاقے کی زبان تھی۔ جدید فارسی قدیم ایرانی کی پیداوار ہے۔ اوستائی سے براہِ راست اس کا کوئی تعلق نہیں۔ قدیم ایرانی کے رشتے سے وہ اس کی دور کی عزیز ہے۔ پاک و ہند کی جدید بولیوں کا، جن میں اُردو بھی ہے، سنسکرت سے جو رشتہ ہے، وہی رشتہ جدید فارسی کا اوستائی سے ہے۔

اول اول ہمیں 'ذ' معجمہ کا سراغ اوستائی زبان میں ملا۔ جدید اوستائی میں قدیم فارسی نیز گاتھا کی 'د' اکثر دو حروفِ علت کی درمیانی 'ذ' معجمہ سے بدل گئی ہے جیسے قدیم فارسی اد (تب) = گاتھا ادا = جدید اوستائی اذ۔

قدیم فارسی میں 'ذ' کا وجود نہ تھا، پھر اوستائی میں 'ذ' کہاں سے آئی؟ اس سوال کا جواب ذرا تفصیل کا خواہاں ہے۔ فارسی ہند ایرانی خاندان سے ہے۔ اس خاندان میں مخلوط ہا حروف (spirates) کا استعمال تھا۔ سنسکرت میں، جو اس خاندان کی قدیم ترین زبانوں میں سے ہے اور فارسی قدیم کی سگی بہن ہے، مخلوط ہا

حروف بکثرت استعمال ہوئے ہیں ؛ جیسے گھ ، دھ ، بھ ، پھ وغیرہ - قدیم فارسی میں اول اول مخلوط ہا حروف کو وقفیہ بنا کر مخفف کیا گیا جو ہائیہ کی جگہ بھی استعمال ہوئے اور اپنی جگہ بھی - قدیم فارسی میں 'د' دو قسم کی تھیں ؛ ایک سنسکرت 'د' کے مقابلے میں جیسے ید (جب) سنسکرت یدا - دوسری سنسکرت 'دھ' کے عوض میں جیسے اد (قدیم فارسی) = ادا (قدیم اوستائی) = ادھ (سنسکرت) بمعنی تب - بعد میں ان سے جدید قسم کے ہائیہ (spirant) حروف ڈھالے گئے - کھ ، تھ ، پھ سے بہ ترتیب خ ، ث ، ف وجود میں آئیں اور گھ ، دھ ، بھ سے غ ، ذ ، د - خصوصیت کے ساتھ آخری تبدیلی بہت بعد میں ہوئی - اس کی تصریح مشہور ایران شناس پروفیسر جیکسن نے کی ہے -[1]

اس لحاظ سے 'ذ' جدید اوستائی کی پیداوار ہے - فضلائے یورپ کی رائے کے مطابق اس نے سنسکرت 'دھ' اور قدیم فارسی (نیز قدیم اوستائی) 'د' سے جنم لیا - لیکن سنسکرت 'دھ' اور قدیم فارسی 'د' کا جدید اوستائی میں 'ذ' ہو جانا اصلی تبدیلی نہ تھی ، ایک طرح کا ملفوظی تغیر تھا جس کا تعلق زبان کے تعمیری عنصر سے زیادہ طرزِ ادا سے ہے - اس لیے اوستائی میں یہ آواز جڑ نہ پکڑ سکی - 'ذ' عربی مادوں میں بھی ہے اور مشتقات میں بھی - جدید اوستائی مادوں میں 'ذ' نہیں - 'ذ' عربی الفاظ کے شروع میں بھی ہے اور آخر میں بھی - اوستائی کلمات کے شروع یا آخر میں 'ذ' نہیں - درمیان میں صرف وہاں ہے جہاں اس سے پہلے مغنونہ یا صیفریہ نہ ہو - اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ 'ذ' جدید اوستائی کا کوئی حرف نہ تھا - یہ ایک قسم کا طرزِ تلفظ ہے اور بس - اس کے مقابلے میں 'ز' اور 'ژ' اصل فارسی حروف ہیں جو سنسکرت یا ہند ایرانی 'دھ' سے ترقی پاکر بنے اور صحیح معنی میں 'دھ' کی پیداوار ہیں - ان کو ہم زبان کے بنیادی عنصر میں شامل کر سکتے ہیں جیسے سنسکرت اسرومیدھس = قدیم فارسی اور مزدہ = اوستائی اہور مزداہ -

قدیم فارسی میں جب 'ذ' کا وجود نہ تھا اور نہ وہ 'ز' کی طرح کسی قدیم آواز کے ارتقا کا نتیجہ ہے تو 'ذ' کو کسی خاص علاقے کا طرزِ تلفظ ماننا پڑے گا اور یہ کہا جائے گا کہ اس علاقے میں 'د' کو 'ذ' کی طرح ادا کیا جاتا تھا

۱- ملاحظہ فرمائیے 'اوستا گرامر' ، حصہ اول ، طبع ۱۸۹۲ع ، پارہ ۸۳ -

لیکن لکھتے 'د' ہی تھے ، جیسے آج ایران میں 'ق' لکھتے ہیں اور 'غ' تلفظ کرتے ہیں ۔ لہجوں کا اختلاف یوں تو ہر زبان میں ہے لیکن ایران کی بولیوں میں یہ بہت زیادہ اور عام تھا جو کبھی کبھی تقریر سے گزر کر تحریر تک پہنچ گیا اور لغات میں ایک کلمے کی کئی کئی شکلیں ہوگئیں ۔ عربی میں اس کی بے شمار مثالیں ہیں ۔ لیکن اس وقت فارسی سے بحث ہے اس لیے میں فارسی ہی سے چند مثالیں انتخاب کر کے لکھتا ہوں :

۱۔ بعض اہلِ علم کا خیال ہے کہ 'ژ' پہلوی میں نہیں ۔ وہ اُن تمام افظوں کو جن میں 'ژ' ہے ، 'چ' سے بولتے اور لکھتے ہیں ۔ کارژار کو کارچار کہتے ہیں اور توژ (پسر فریدوں) کو توچ ۔

۲۔ پہلوی کی دو شاخیں ہیں ؛ پہلوی شمالی اور پہلوی جنوبی ۔ ملک الشعرا بہار نے لکھا ہے کہ پہلوی شمالی میں 'س' کی جگہ 'ش' بولا جاتا تھا اور اس کے برعکس پہلوی جنوبی میں 'ش' کو 'س' کہتے تھے ۔[1]

۳۔ 'ق' آج کی فارسی میں نہیں ۔ اوستائی اور پہلوی میں بھی اس کا وجود نہ تھا ۔ اس کے باوجود آج ایران کے بعض اضلاع میں 'غ' کو 'ق' کی طرح بولتے ہیں ۔ مقدسی نے لکھا[2] ہے : "سمرقند کے لوگ 'ک' اور 'ق' کے درمیان ایک حرف استعمال کرتے تھے اور بکرد کم اور بکفتکم کہتے[3] تھے ۔"

ان مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ لہجے کے اختلاف کی زبان میں کوئی اہمیت نہیں ۔ یہ تلفظ اور طرزِ ادا تک محدود رہتا ہے اور اساسی تبدیلیوں میں اسے جگہ نہیں ملتی ۔ کسی حرف کی آواز اختلافِ لہجہ کے باعث اگر بدل جائے تو اسے

۱۔ سبک شناسی ، جلد اول ، حاشیہ ص ۲۱۴ ۔ [''در لہجۂ پہلوی شمالی حرف سین بجای شین و در لہجۂ پہلوی جنوبی برعکس مستعمل بوده است ۔'' تہران ، ۱۳۲۱ ش ۔ مرتّب] ۔

۲۔ احسن التقاسیم ، طبع لیدن ، ص ۳۳۴

۳۔ 'شما' کی جگہ عربی 'کم' (ضمیر متصل) کے استعمال سے ظاہر ہے کہ 'ک' کا 'ق' کی طرح تلفظ عربی زبان کا اثر ہے ۔

اساسی آوازوں میں شامل نہ کرنا چاہیے ۔ 'ق' کی آواز آج ایران کے بعض اضلاع میں موجود ہے ۔ تہران میں 'خ' کو 'ق' کی طرح بولتے ہیں لیکن 'ق' جدید فارسی کی بنیادی آوازوں میں شامل نہیں سمجھا جاتا ۔ ذال کا بھی یہی حال ہے ۔ میں نے سطورِ بالا میں عرض کیا تھا کہ قدیم فارسی میں اس کا وجود نہ تھا ۔ اوستائی میں طرزِ تلفظ کے طور پر سب سے پہلے یہ آواز رونما ہوئی ، اس لیے فارسی میں اسے بار حاصل نہ ہوا ۔ ایک طرف جدید فارسی میں 'ق' کی طرح یہ تلفظ تک محدود تھی ۔ اساسی آوازوں میں اس کا شمار نہ تھا ۔ دوسرے یہ تلفظ مقامی تھا ۔ شمال مشرق کی کسی بولی میں 'د' کو 'ذ' کہا جاتا تھا (کُردی لہجے میں آج بھی 'دانم' کو 'زانم' کہتے ہیں) ۔ ایران کی عام اور ہمہ گیر زبان فارسی میں اس مقامی تلفظ کی گنجائش کہاں سے نکل آئی ؟ شمس قیس رازی کے مندرجہ ذیل بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ 'ذ' ایران کی عام آواز نہ تھی ۔ غزنین ، بلخ اور بخارا کے باشندے 'ذ' کا تلفظ نہیں کر سکتے تھے ۔ وہ بدستور 'ذ' کو 'د' بولتے تھے ۔

"در زبان اہلِ غزنین و بلخ و ماوراءالنہر ذال معجمہ نیست و جملہ دالات مہملہ در لفظ آرند ۔"[1]

علی یزدی کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ ماوراء النہر کے باشندے قدیم ایرانیوں کی طرح ذال معجمہ استعمال نہیں کرتے تھے ۔ گزشت وغیرہ الفاظ کو وہ دال مہملہ سے بولتے اور لکھتے تھے :

"علی یزدی گفتہ درین دو موضع (اگر پیش از 'د' حرف صحیح ساکن یا حرف علت بود) اہلِ فارس بذال معجمہ خوانند و اہل ماوراءالنہر بدال مہملہ ۔ حتیٰ لفظ گذشت و گذرد را نیز بدال مہملہ استعمال می کنند ۔"[2]

(۴)

اوستائی کے بعد پہلوی کا درجہ ہے ۔ یہ درمیانی دور کی زبان ہے اور قدیم

۱۔ المعجم ، ص ۱۹۲ [بیروت ، ۱۹۰۹ع ۔ مرتّب] ۔

۲۔ بحوالہ رشیدی ، مقدمہ ص ٦ ۔

[و مولانا شرف الدین علی گفتہ کہ درین دو موضع اہلِ فارس . . . جلد اول ، مشن پریس کلکتہ ، ۱۸۵۷ع ۔ مرتّب] ۔

فارسی یا اوستائی کے مقابلے میں جدید فارسی سے زیادہ قریب ہے - پہلوی میں بھی 'ذ' کا وجود نہ تھا اور اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ پہلوی حروف میں 'ذ' کی کوئی علامت نہیں - حرف 'ت' ہے جو بقول آقای محمد تقی بہار کبھی 'ث' کی جگہ لیتی ہے اور کبھی 'ذ' کی (یہ دونوں آوازیں قدیم فارسی میں نہ تھیں اور جیسا کہ میں نے اوپر عرض کیا، جدید اوستائی کی پیداوار ہیں) :

''و اگرچہ خط پہلوی برای 'ث' و 'ذ' ہم حرف خاصی نہ دارد اما حرف 'ت' گاہی بجای 'ذ' می نشستہ است -''[۱]

اس کا مطلب یہ ہوا کہ پہلوی میں 'ت' کوئی حرف نہیں، نہ اس کی اپنی کوئی آواز ہے، وہ 'ث' ہے یا 'ذ'، یہ بات سمجھ میں نہیں آتی - 'ذ' اور 'ث' کے لیے پہلوی حروف میں سے کسی علامت کا مخصوص نہ ہونا اس امر کا ثبوت ہے کہ یہ آوازیں کم سے کم اُس زمانے میں موجود نہ تھیں جب پہلوی حروف وضع ہوئے - یہ حروف اوستائی حروف سے زیادہ قدیم ہیں جو اشکانی بادشاہوں کے زمانے میں آرامی خط میں ترمیم کے بعد وضع ہوئے - اوستائی حروف ساسانیوں کے عہد میں پہلوی حروف سے ڈھالے گئے (تفصیل آگے ملاحظہ فرمائیے) - صاحبِ 'دستورِ پہلوی' نے پہلوی میں 'ذ' کے وجود سے انکار کیا ہے - اس کا قول اس بارے میں سند ہونا چاہیے - اس نے اپنی کتاب فارسی علما سے مشورے کے بعد لکھی اور اس وقت تک اسے شائع نہیں کیا جب تک اوستا اور پہلوی کے ایک بڑے پارسی عالم سہراب جمشید جی بلسارا نے اس پر نظر ثانی نہ کر لی - وہ لکھتا ہے :

'''ذ' کہ در الف بائے فارسی داخل شدہ در پہلوی وجود نہ داشتہ این حرف در الفاظِ فارسی مقابل 'ت' پہلوی می باشد - چون :

پتیرفتن	پذیرفتن
وترتن	گذردن
آتر	آذر -''[۲]

۱- سبک شناسی، جلد اول، ص ۴۷ -

۲- دستور پہلوی، طبع بمبئی، ص ۳، حاشیہ (۲) [بمبئی ۱۹۳۴ع مرتب] -

اس کے ساتھ فرہنگِ جہانگیری کی یہ روایت بھی ملا لیجیے جسے رشید نے اردشیر زردشتی کے حوالے سے نقل کیا ہے :

''در فرہنگ گفتہ کہ اردشیر زردشتی کہ در لغاتِ فرس ماہربود کتاب ژند ، پاژند و اوستا نیکوسی دانست ہرگاہ در خواندن ژند باین لغت (آذر) می رسید بضم دال مہملہ می خواند و می گفت کہ در کتاب ژند و استا این لغت بذال معجمہ نیامدہ ۔''[1]

اس زمانے کے اہلِ علم کا قاعدہ تھا کہ وہ ہر لفظ کی تحقیق ان لوگوں سے کرتے تھے جو اس کے اہل ہوتے تھے اور جس زبان کا لفظ ہوتا تھا اس زبان کے جاننے والے کا قول سند جانتے تھے ۔ غالب نے اپنے پارسی نژاد استاد ہرمزد عرف عبدالصمد سے ذال کے بارے میں تحقیق کرنے کے بعد لکھا کہ ذال فارسی حرف نہیں :

''دبیران پارس را قاعدہ چنان بود کہ بر سر دال ابجد نقطۂ نہادندی ۔ پسینیان ازین رسم‌الخط بوجود ذال منقوطہ در گمان افتادند . . . این فرمان آموزگار من است و آن شت ہرمزد نام فارسی نژاد فرزانہ بود از تخمہ ساسانیان ۔''[2]

ہمارے بزرگوں نے غالب کو جھٹلایا اور لکھا کہ ہرمزد غالب کے ذہن کی پیداوار ہے ۔ وہ گوشت پوست کا انسان نہ تھا ۔ جہانگیری اور رشیدی کی مذکورہ بالا روایت کو وہ کس طرح بے بنیاد قرار دیتے ہیں ۔ ملاحظہ فرمائیں :

''زردشتی مذہب کے ماننے والوں میں ان کے مذہب اور پرانی زبان کا علم انحطاط کی حد کو پہنچ گیا تھا ۔ ایسے زمانے میں ایک زردشتی کو ڈھونڈ نکالنا اور اس اکیلے کے کہنے پر تکیہ کر لینا تحقیق کے میدان میں صحیح نہیں مانا جا سکتا ۔''[3]

۱۔ رشیدی ، جلد ۱ ، ص ۳۸ ۔
۲۔ درفش کاویانی ، ص ۱۳ ۔
۳۔ ارمغان علمی ، ص ۱۴۹ ۔

بجا ارشاد ہوا - ہمیں کسی زردشتی کے قول پر تکیہ کرنا چاہیے ، نہ کسی ایران شناس کے قول پر - ہمیں خود تحقیق کرنی چاہیے کہ پہلوی میں ذال معجمہ ہے یا نہیں - پہلوی حروف کی بابت بہار کے حوالے سے میں اوپر لکھ آیا ہوں کہ اس میں 'ذ' کے لیے کوئی حرف نہ تھا ، 'ت' 'ذ' کی جگہ استعمال ہوتی تھی ، یعنی پہلوی میں 'ت' لکھتے تھے اور 'ذ' پڑھتے تھے - لیکن اسے کیا کیجیے گا کہ آج بہت سے پہلوی الفاظ ہیں جن میں 'ت' ہے اور ملک‌الشعرا بہار وغیرہ تمام اہلِ علم نے انھیں 'ت' سے قلم بند کیا ہے حالانکہ فارسی جدید میں یہ 'ت' 'ذ' کا روپ اختیار کر چکی ہے ؟ مثلاً :

پہلوی	فارسی
فریتون	فریدون
اپیتر	پدر
پیتاک	پیدا
زرتشت	زردشت
پات دھشن	پاداش
پت او	بدو (بد + او)

یہ صرف چند مثالیں ہیں - اگر پہلوی میں 'ت' کی اپنی آواز نہ تھی ، وہ کبھی 'ث' کی آواز دیتی تھی اور کبھی 'ذ' کی ، تو مندرجہ بالا مثالوں میں 'ت' کیوں لکھی گئی ؟ انھیں 'ث' سے لکھنا چاہیے تھا یا 'ذ' سے ؟ اور اگر 'ت' کی اپنی آواز بھی تھی تو اس میں اور 'ث' و 'ذ' کی آواز میں کس طرح فرق کیا جاتا تھا اور اس کا کیا اصول تھا ؟

اس کے علاوہ 'ت' کو 'ذ' کی طرح ادا کرنے سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ پہلوی میں 'ذ' تھی - یا 'ذ' پہلوی زبان کی بنیادی آوازوں میں سے ہے - زیادہ سے زیادہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پہلوی میں 'ت' کے تلفظ کا ایک خاص طرز تھا - وہاں 'ت' کو 'ذ' کی طرح ادا کیا جاتا تھا - ایران میں 'غ' کو 'ق' بولتے ہیں اور عرب میں 'ق' کو 'گ' - پہلوی میں اسی طرح 'ت' کو 'ذ' کہتے تھے - 'ذ' پہلوی کا طرزِ تلفظ تھا اور میں سطورِ بالا میں عرض کر چکا ہوں کہ طرزِ تلفظ زبان کے نظامِ صوتی میں داخل نہیں سمجھا جاتا -

لیکن سوال یہ ہے کہ ہم یہ کیسے کہتے ہیں کہ پہلوی میں 'ت' کا تلفظ 'ذ' ہوتا تھا؟ کیا بہار اور ان کے ایران شناس استادوں کے کہنے سے؟ کیا ان کے قول پر اعتماد ''تحقیق کے میدان میں صحیح مانا جائے گا''؟ تلفظ کے بارے ہم ان لوگوں کے کہنے پر تکیہ کیوں کریں جنھوں نے اپنے کانوں سے پہلوی بولنے والوں کو بولتے نہیں سنا؟ پہلوی آج مردہ ہو چکی ہے، اس کے بولنے والے مر کھپ چکے ہیں - پہلوی کتابوں میں محفوظ ہے اور اس کے بولنے والے قبروں میں ہیں - ان کا طرزِ تلفظ کیا تھا، یہ ان کی ذریت ہی بتا سکتی ہے جو ان کی قدیم روایات کی حامل ہے - بہار ان میں نہیں، ان کے ایران شناس اُستاد اُن میں نہیں - ملا عبدالرشید، میرانجو اور اسد اللہ خاں غالب ان میں نہیں، دین محمد ان میں نہیں - ان پر اعتماد نہ کیجیے - اردشیر زردشتی، مُلّا ہرمزد، سہراب جمشید جی بلسارا اور دستور ہوشنگ جی جاماسپ جی ان میں سے ہیں، ان پر تکیہ کرنا ہوگا - ان کا علم 'انحطاط کی حد کو' پہنچ جانے کے بعد بھی اس قابل ہے کہ کم از کم تلفظ کے بارے میں یورپ کے ایران شناسوں کے علم پر اسے ترجیح دی جائے اور تحقیق کے میدان میں وہی مانا جائے جو ان زردشتی عالموں نے بتایا -

تحقیق کی ایک صورت اور بھی ہے اور وہ یہ کہ پہلوی کے بعد کی زبان کو دیکھا جائے کہ اس میں پہلوی 'ت' کا کیا روپ تھا اور اس میں اس نے کس رنگ کا لباس زیبِ تن کیا ہے - اگر اس زبان میں پہلوی 'ت' عربی 'ذ' کی طرح بولی جاتی تھی تو ماننا پڑے گا کہ پہلوی میں 'ت' کا تلفظ ذال تھا - پہلوی سے بعد کی زبان فارسی ہے جو عربی حروف میں آنے سے پہلے اوستائی یا پہلوی خط میں لکھی جاتی تھی اور پاژند کہلاتی تھی - ایران کے مسلمانوں نے اس زبان کو پہلوی حروف سے نکال کر عربی حروف کا جامہ پہنایا - اس پر تفصیلی بحث سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلوی اور اوستائی حروف کی بابت مختصر طور سے کچھ عرض کر دیا جائے تاکہ رسم الخط کے ابہام کی وجہ سے 'ت' اور 'ذ' کے تلفظ میں اگر کوئی اشتباہ ہوا ہے تو اس کی وضاحت ہو جائے -

(۵)

ایران میں میخی حروف کا رواج تھا - ان کا رواج کم ہوا تو یونانی حروف

نے ان کی جگہ لی اور جب سامی نسل کے تاجروں کے ساتھ آرامی حروف ایران میں آئے تو آہستہ آہستہ یونانی حروف ان کے لیے جگہ خالی کرنے لگے، یہاں تک کہ مسیح علیہ السلام سے نصف صدی پہلے آرامی حروف سارے ایران پر چھا گئے اور ہر طرف ان کا سکہ چلنے لگا۔ پہلوی حروف آرامی حروف کی پیداوار ہیں۔ اشکانی بادشاہوں کے عہد میں آرامی حروف کو نوک پلک درست کر کے اس قابل بنایا گیا کہ پہلوی زبان کو ان میں ڈھالا جائے۔ آرامی حروف میں 'ذ' اور 'ث' کے لیے کوئی علامت مخصوص نہ تھی۔ 'د' مہملہ سے 'ذ' اور 'ث' کا کام لیا جاتا تھا۔ جرجی زیدان لکھتا ہے:[۱]

"فی العربیۃ والسریانیۃ ستۃ احرف یستعمل کل منھا لمقطعین من مخرج واحد۔"

(عبرانی اور سریانی میں چھ حروف ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک کی دو دو آوازیں ہیں)۔

ان چھ حرفوں میں سے ایک 'د' (مہملہ) ہے جو 'د' اور 'ذ' دو آوازوں کے لیے مستعمل ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب اس دو آوازوں والی 'د' کو آرامی سے پہلوی حروف میں منتقل کیا گیا تو اس کے ساتھ اس کی یہ صوتی خصوصیت بھی چلی آئی جو ذہنی تلازم کے طور پر اس سے وابستہ ہو گئی تھی۔ ذال کی آواز پہلوی میں نہ تھی لیکن دال کی صورت کے ساتھ ذال کی آواز کا جو تعلق بہت عرصہ ہوا قائم ہو چکا تھا، اسے دال کی صورت سے جدا نہ کیا جا سکا۔ وہ ذہنی طور پر اس سے الگ رہا۔ اس طرح 'د' کی آواز 'ذ' معجمہ کی آواز سے مخلوط ہو گئی۔ ماہرینِ لسانیات نے زبان کی آوازوں پر اس زبان کے رسمِ تحریر و نگارش کا ذکر بڑے شد و مد کے ساتھ کیا ہے اور صوتی تغیرات کے سلسلے میں زبان اور اس کے تحریری قالب کے رشتے کو بہت اہم بتایا ہے۔ ڈاکٹر اسرائیل ولفنسن کا بیان ہے کہ بابل کی قدیم زبان سامی خاندان سے ہے۔ اس کے باوجود سامی زبانوں کی مخصوص آوازیں طا، ظا، اور ضاد وغیرہ اس میں نہیں ملتیں، اس لیے

۱۔ الفلسفۃ اللغویۃ، طبع سوم، ص ۳۷۔

کہ وہ سومری حروف میں لکھی جاتی تھی اور سومری میں یہ حروف نہ تھے۔[۱]

ساسانی عہد میں اول اول پہلوی حروف کی اصلاح ہوئی اور ان میں کسی قدر ترمیم کے بعد اوستائی حروف وضع ہوئے۔ پہلوی میں کل ۲۳ حروف تھے۔ اوستائی میں ان کی تعداد ۴۴ تک پہنچ گئی۔ پہلوی میں صرف اساسی آوازوں کی شکلیں مقرر تھیں۔ اوستائی میں غالباً طرزِ تلفظ کے لیے بھی علامتیں مقرر کی گئیں اور حرکتیں ایجاد ہوئیں۔ حکمیاتی نقطۂ نگاہ سے یہ ایک اچھا اقدام تھا۔ اس سے اوستائی حروف میں پختگی آئی اور ان میں یہ صلاحیت پیدا ہوئی کہ وہ زرتشت کے مذہبی صحیفوں کو اُس عہد کے لب و لہجہ کے مطابق ہم تک پہنچا دیں تا کہ ہم تجوید کے ساتھ اس کی قراءت کر سکیں۔ لیکن لسانی اعتبار سے یہ نقصان ہوا کہ پہلوی کی اصلی آوازیں مقامی طرزِ تلفظ کے ساتھ (جو ایران میں رائج نہ تھا یا رائج تھا تو متروک ہو چکا تھا) خلط ملط ہو گئیں اور اصلی آواز اور نقلی آواز میں کوئی امتیاز نہ رہا۔ نقلی آواز سے مراد حرف کی وہ آواز ہے جو سامی (سریانی) حروف میں لکھے جانے کے بعد وجود میں آئی، اس سے پہلے نہ تھی۔ سومری حروف نے بابل کی صحیح النسب سامی زبان کے ساتھ جو سلوک روا رکھا تھا، آرامی حروف نے وہی سلوک ایران کی زبان کے ساتھ کیا۔ ان میں سے کوئی زبان بھی فساد و انحراف سے بچ نہ سکی۔

سریانی حروف کے اثر سے 'د' 'ذ' معجمہ کی طرح بولی جانے لگی لیکن پہلوی میں 'ذ' کی کوئی علامت نہ تھی۔ اوستائی میں، جو پہلوی حروف کی اصلاح شدہ صورت ہے، 'ذ' کے لیے ایک الگ علامت مقرر کی گئی (یہ وہی علامت تھی جو پہلوی میں ج، چ، ژ کے درمیان مشترک تھی) جو وسط کلمہ میں استعمال ہوتی تھی اور وہ بھی خاص خاص موقعوں پر؛ مثلاً 'خ' کے بعد، جیسے:

پوخذ (بضم اول و سکون ثانی و فتح آخر) پنجم کے معنی میں۔

اُخذ (بضم اول و فتح آخر) سنسکرت اکتہ بمعنی و وزن گفتہ۔

یا 'ف' کے بعد، جیسے:

سرفذ (سکون اول، فتح ثانی، کسر ثالث، فتح رابع) مطمئن کے معنی میں۔

۱۔ تاریخ اللغات السامیۃ، طبع اول، ص ۳۹، نیز ملاحظہ فرمائیے 'سبک شناسی' جلد اول، بحث 'تاثر خط در مخارجِ حروف'۔

رفذر (فتح اول ، کسر ثانی ، و فتح آخر) مدد کے معنی میں ۔
جدید اوستائی میں ان کے علاوہ چند اور موقع بھی تھے جن کی تفصیل آگے ملاحظہ فرمائیں ۔

عربوں کے فتح ایران کے بعد پہلوی اور اوستائی حروف کی جگہ عربی حروف استعمال ہوئے تو کسی نے فارسی کلمے کے پہلے حرف کو ذال سے نہیں لکھا ۔ حمزہ اصفہانی کہتے ہیں :

"کلمۂ کہ اول آن ذال باشد در فارسی ہیچ وجود نہ دارد ۔"[1]

میر جمال الدین انجو تائید کرتے ہیں :

"لفظے کہ حرفِ اول آن ذال باشد درین زبان (فارسی) نیامدہ ۔"[2]

اوستائی کلمات کے آخری حروف پر کوئی نہ کوئی حرکت ضرور ہوتی تھی اس لیے کلمے کے آخر میں آنے والی ذال وسط میں شمار ہوئی اس لیے صاحبِ مخزن القواعد نے لکھا :

"این حرف (ذال) در اول و آخر کلام فرس نیامدہ ۔"[3]

وسط کلمے کی 'د' کو کچھ کاتبوں نے 'د' سے لکھا ۔ کچھ ایسے تھے جنھوں نے دال کو ذال سے بدلا ۔ بعض نے بین بین راہ اختیار کی ۔ کچھ کو 'د' سے لکھا اور کچھ کو 'ذ' سے ۔ "ارمغان علمی" میں آقای حبیبی نے "شرح رسالہ تعرف" کے ایک قدیم ترین نسخے سے ، جو پانچویں صدی ہجری میں لکھا گیا تھا ، ایک طویل عبارت نقل کی ہے ۔ اس میں 'یاد' اور 'فرودتر' صرف دو کلمے ذال سے ہیں ۔ باقی ہر جگہ 'د' بدستور 'د' مہملہ سے لکھی گئی ہے ۔ اسی مجموعے میں ڈاکٹر مہدی بیانی نے رسالہ فقہ حنفی کے ایک مخطوطے کا تعارف کرایا ہے اور اس سے چند عبارتیں نقل کی ہیں ۔ ان میں 'د' مہملہ کہیں معجمہ کی شکل میں نہیں ۔

۱۔ بحوالہ سبک شناسی ، ص ۲۲۲ حاشیہ ۔ [کلمۂ کہ اول ذال ، در فارسی ہیچ وجود نہ دارد ۔ جلد اول ۔ مرتّب] ۔

۲۔ بحوالہ 'دستور پہلوی' ، ص ۳ ۔

۳۔ بحوالہ دستور پہلوی ، ص ۳ ۔

تاریخ طبری کے فارسی ترجمے کا قدیم ترین نسخہ ساتویں صدی ہجری سے پہلے کا لکھا ہوا بتایا جاتا ہے۔ اس میں بھی 'د' مہملہ ذال منقوطہ سے نہیں لکھی گئی۔ اس سے حسب ذیل دو نتیجے برآمد ہوئے:

۱۔ اوستائی، پہلوی، نیز فارسی میں 'ذ' معجمہ کوئی آواز نہ تھی۔ اگر وہ فارسی کی کوئی اساسی آواز ہے تو پہلوی یا فارسی کلمات کے شروع میں کیوں نہیں؟

۲۔ دال مہملہ فارسی کی بنیادی آوازوں میں سے ہے جسے فارسی زبان کے اساتذہ اور اکابر فن نے ایران کی کسی علاقائی بولی (مثلاً پامیر کی کسی بولی) کے تلفظ سے متأثر ہوکر یا پہلوی طرز تحریر سے فریب کھا کر ذال سے لکھا اور جب تک انھیں اپنی غلطی کا احساس نہ ہوا، برابر اسی طرح لکھتے رہے۔

ان میں سے پہلا نتیجہ واضح ہے، اس پر کسی کو بحث کی ضرورت نہیں۔ اوستائی، پہلوی اور فارسی زبان کے جاننے والوں کے اقوال میں سطور بالا میں درج کر چکا ہوں۔ سب اس پر متفق ہیں کہ اوستائی اور فارسی کلمات کے شروع میں ذال منقوطہ نہیں دیکھی گئی۔ عربوں نے فارسی سے جو الفاظ اپنی زبان میں لیے، ان میں عام طور پر 'د' کی جگہ 'ذ' ہے۔ جیسے فولاذ، فالوذج، ساذج، بیذق، نموذج وغیرہ۔ ذیل کے کلمات اس سے مستثنیٰ ہیں: دیوان، دفتر، دست، دیجور، دربند۔ عربوں کو ان کلمات میں ذال نہیں ملی اس لیے انھوں نے 'ذ' سے لکھنا مناسب سمجھا۔

(۶)

یہاں پہنچ کر قدیم فارسی، اوستائی، پہلوی اور فارسی دری کے رشتوں کی وضاحت ضروری ہو جاتی ہے۔ اس سے پہلے میں عرض کر چکا ہوں کہ اوستائی قدیم فارسی سے جدا اور اس سے مختلف زبان ہے۔ یہ شمالی ایران میں بولی جاتی تھی، اس لیے اس کی حیثیت مقامی بولی کی تھی۔ زرتشت کے مقدس صحیفے جب اس میں لکھے گئے تو اس نے سنسکرت اور پالی کی طرح ایک مقدس زبان کی حیثیت اختیار کی اور قدیم فارسی کے ساتھ اس کا نام لیا جانے لگا۔ فارسی اور اوستائی ایک

دوسرے سے مشابہ ہونے کے باوجود ایک سلسلے میں نہیں آتیں - فارسی ایران کے گوشے گوشے تک پہنچی اور قدیم ایران کی عام اور شائستہ زبان سمجھی گئی - اوستائی نے اپنے محدود علاقے سے باہر قدم نہیں رکھا - اوستائی کو قدیم فارسی کے مقابلے میں ایک طرح کے مصنوعی اور خود ساختہ زبان سمجھنا چاہیے - دستوروں اور موبدوں کے ہتھے چڑھ کر وہ عوام کی بولی ٹھولی سے الگ تھلگ رہی اور اس کا فطری نشو و نما رکا رہا ، جو اسے ملکی رنگ میں رنگ سکتا تھا - عام طور سے اوستا کی شرح ژند کی زبان پہلوی کو ایران کے درمیانی عہد کی زبان بتایا جاتا ہے - کہتے ہیں کہ وہ ہندوستان کی پراکرت ہے - ایک لحاظ سے یہ درست ہے - پہلوی بے شک درمیانی عہد کی پیداوار ہے - قدیم فارسی اور اوستائی کے بعد اس کا نشو و نما ہوا جب وہ شمال میں کسی جگہ بولی جاتی تھی - لیکن جدید فارسی نے پہلوی سے جنم نہیں لیا -[1] وہ قدیم فارسی کی کوکھ سے پیدا ہوئی اور پہلوی کے پہلو بہ پہلو پروان چڑھی - جس زمانے میں پہلوی تصانیف کا سلسلہ جاری تھا ، ایران کی عام زبان کی حیثیت سے وہ ملک میں راج کرتی تھی - پہلوی اوستائی کی جانشین ہے اور فارسیٔ قدیم ایرانی کی - پہلوی نے موبدوں اور زردشتی عالموں کے آغوش میں تربیت پائی اور فارسی نے عوام کی گود میں - پہلوی ایران کی پراکرت ہے تو فارسی ایران کی اپ بھرنش ہے - ساسانیوں کے عہد میں پہلوی ایک خاص طبقے میں سمجھی جاتی تھی - فارسی کو سب سمجھتے تھے - اردشیر بابکان نے عام اہلِ ملک کی ہدایت و رہنمائی کے لیے اخلاقی اقوال کا مجموعہ مرتب کرنا چاہا تو اس کی نظرِ انتخاب فارسی پر پڑی اور اس نے یہ مجموعہ فارسی میں لکھا -[2]

مارٹن ہاگ ایران کی زبانوں کا ماہر ہے - اس نے پہلوی کو شاید اس کے سامی عناصر کی بنا پر غیر ایرانی قرار دیا اور قدیم فارسی کے سلسلۂ نسب سے نکال کر فارسیٔ دری یا پاژندی کو اس کی جگہ رکھا - اس کی تائید میں اس نے جو لسانی اور صوتی دلائل پیش کیے ہیں ، ان سے پتا چلتا ہے کہ پہلوی پر کس حد تک غیر ایرانی زبان کی چھاپ ہے اور ایران کی زبان سے وہ کس درجہ مختلف ہے -

---

۱- ''زبان فارسیٔ جدید از پہلوی نیامدہ بلکہ از پارسیٔ باستانی گرفتہ شدہ است'' (دستور فرخ 'ط') -

۲- قدیم ژند پہلوی فرہنگ ، مقدمہ ، ص ۳ -

'ت' اور 'د' ہند ایرانی دور کی دو آوازیں ہیں جو ہند ایرانی زبانوں کے درمیانی عہد تک ایران اور ہندوستان میں قائم رہیں ۔ اس کے بعد 'ت' نے 'د' کا روپ اختیار کرنا شروع کیا ، ہندوستان کی پراکرت میں بھی اور ایران کی فارسی دری میں بھی ۔ یہ تبدیلی آگے چل کر اتنی عام ہوگئی کہ قدیم ایرانی 'ت' نے ہر جگہ 'د' کا لباس پہن لیا ۔ دو چار مثالیں کافی ہوں گی ۔ تفصیل گرے کی 'ہند ایرانی صوتیات' میں ملاحظہ فرمائیں :

(الف) ہند آریائی	سنسکرت	پراکرت	ترجمہ
	تتہ	تدو	وہاں سے ۔ اس سے
	تاوت	داد	تب تک
	گتہ	گدد	گیا ہوا
(ب) ایرانی	**قدیم فارسی**	**پہلوی**	**فارسی**
	وات	وات (واذ)	باد
	رات	رات (راذ)	راد (سخی)
	پت	پت (پذ)	بد (بدو میں)
	کت	کت (کذ)	کدہ
	براتر	براتر (براذر)	برادر

فارسی میں باقاعدگی کے ساتھ ہر جگہ 'ت' نے 'د' کا روپ اختیار کیا ، جو ہند ایرانی خاندان کے مزاج و منہاج کے مطابق ہے ۔[1] سنسکرت 'ت' ہند آریائی زبان کے درمیانی دور میں 'د' ہو گئی ۔ اس سے ڈاکٹر ہاگ کے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ فارسی درمیانی دور کی زبان ہے ۔ پہلوی کا زمانہ بھی اگرچہ وہی ہے جو فارسی ہے لیکن وہ ایران کی زبان کے سلسلۂ ارتقا میں نہیں آتی ۔

پہلوی میں 'ت' بدل کر 'د' نہیں ہوئی ، وہ بدستور 'ت' رہی ۔ بہار کہتے ہیں اس کا تلفظ کہیں 'ث' ہوتا تھا اور کہیں 'ذ' ۔ میں نے ان کا احترام کرتے ہوئے اوپر کی مثالوں میں پہلوی کی تحریری 'ت' اور ملفوظی 'ذ' دونوں درج

۱۔ ''بیشتر دالہا در پہلوی 'تا' می باشد چوں کرد (فارسی) کرت (پہلوی) ، بود (فارسی) بوت (پہلوی) ، ملاحظہ فرمائیے 'دستور فرخ' ص 'ی' ۔

کر دی ہیں - گرے نے اس 'ت' کا تلفظ 'تھ' بتایا ہے - یہ 'تھ' اوستائی کلمات کے آخر میں استعمال ہوتی تھی اور 'ت' د اور 'تھ' ذ کے بیچ میں اس کا تلفظ ہوتا[1] تھا - 'د' اور 'ذ' میں اشتباہ اس تلفظ کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے -

میں پھر اسی سوال کو دہراتا ہوں کہ جب قدیم فارسی میں 'ذ' نہ تھی تو جدید فارسی میں ، جو قدیم فارسی سے ارتقا پاتی ہے ، ذال کہاں سے آئی اور متقدمین نے 'د' کو 'ذ' کس لیے لکھا ؟

قدیم فارسی 'ت' جو فارسی میں 'د' ہو گئی تھی اور اوستائی میں 'ز' ، پہلوی میں بدستور 'ت' رہی لیکن اوستائی کے اثر سے اس کا تلفظ شاید 'ز' کی طرح ہوا - متقدمین نے پہلوی تلفظ کے پیش نظر 'د' کو 'ذ' لکھا - بولتے 'ز' رہے اس لیے کہ ایرانی 'ذ' کا تلفظ نہیں کر سکتے تھے - ایران و پاکستان کی زبان میں آج بہت سے عربی الفاظ ہیں جن میں 'ذ' معجمہ ہے - ایرانی اور پاکستانی اس کا تلفظ 'ز' کرتے ہیں - بہار نے لکھا ہے کہ بختیاری اقوام کے سوا آج ایران میں ایک شخص بھی نہیں جو 'ذ' معجمہ کا ٹھیک تلفظ کر سکے -[2]

پامیر کی بولیوں میں 'د' کو 'ذ' بولتے ہیں - واخی ، شگنی اور سرقولی میں شروع کلمے کی 'د' کا تلفظ ذال ہوتا ہے - مثلاً قدیم فارسی دس (جدید فارسی دہ) کو بہ ترتیب ان بولیوں میں ذس ، ذیس (یائے معروف سے) اور ذیس (یائے مجہول سے) کہتے ہیں -[3]

لیکن یہ نہ بھولیے کہ متقدمین کا 'د' کو 'ذ' لکھنا اور 'ز' بولنا تلفظ کی حد تک تھا ، ایک حرف کی دوسرے سے تبدیلی نہ تھی - بعد میں جب انھیں تنبّہ ہوا کہ اس تلفظ نیز کتابت کی وجہ سے دال غائب ہوئی جا رہی ہے تو انھوں نے دال کو ذال سے الگ کیا اور اس کے لیے قاعدہ بنایا - غالب نے اس حقیقت کا اظہار ان الفاظ میں کیا تھا :

چوں درین اندیشہ وجود دال بے نقطہ از میان می رفت و ہمہ ذال منقوطہ می ماند ، اکابر عرب قاعدہ قرار دادند و تفرقہ دال و ذال را

۱- ملاحظہ فرمائیے جیکسن کی کتاب ، پارہ ۸۱ -

۲- سبک شناسی ، جلد اول ، ص ۳۸۳ -

۳- ہند ایرانی صوتیات ، پارہ ۲۵ہ -

برآن قاعدہ اساس نہادند ۔''[1]

اس کے بعد 'د' کو دال سے لکھا گیا اور 'ذ' کو ذال سے ۔ قاعدے کی رو سے ان اکابر نے قریب قریب ان تمام دالوں کو ذال قرار دیا جن کا جدید اوستائی لہجے کے مطابق 'ذ' (یا زیادہ صحیح لفظوں میں 'ز') تلفظ کیا جاتا تھا ۔ قاعدہ یہ تھا :

۱۔ دال وسط کلمے میں ہو (شروع میں نہ ہو) ۔

۲۔ اس سے پہلے (الف) کوئی حرف علت (و ، ا ، ی) ہو ۔

یا

(ب) حرف صحیح متحرک (حرف صحیح ساکن نہ ہو) یہ قاعدہ جدید اوستائی میں بھی تھا ۔ صرف تیسری شق میں تھوڑا سا فرق ہے ۔ اوستائی قاعدے کے مطابق دال سے پہلے مغنونہ (ن ، م) یا صفیری (س ، ش ، ز ، ژ) اور اس قاعدے کے مطابق حرف صحیح ساکن نہ ہونا چاہیے ورنہ 'د' ذال نہ ہوگی ۔

(۷)

فارسی میں چند الفاظ ایسے ہیں جن میں درمیانی دور کی دال (جو دور اول میں 'ت' تھی) ز سے بدل گئی تھی ۔ 'د' اور 'ذ' کے اشتباہ کی وجہ سے شروع شروع میں ان الفاظ کو ، جن میں 'زے' تھی ، ذال سے لکھا گیا اور یہ غلط املا رواج پا گیا ۔ غالب نے اس کے خلاف آواز اٹھائی اور لکھا کہ فارسی میں 'ذ' کوئی حرف نہیں ۔ فارسی کے جن کلمات میں 'ذ' سے ملتی جلتی کوئی آواز ہے ، انھیں 'ز' سے سمجھنا چاہیے ۔ گزشتن ، گزاردن ، پزیرفتن وغیرہ کلمات 'ز' سے ہیں ، انھیں 'ز' سے لکھو ۔

محترمی ڈاکٹر صدیقی فرماتے ہیں : ''گذاشتن 'ذ' سے ہے اور گزاردن 'ز' سے ، ان کی اصل بھی جدا جدا اور معنی بھی الگ الگ ۔'' اگر گزاردن اور گذاشتن کے معنی الگ الگ ہیں اور اصل جدا جدا ہے ، تو یہ کیا ضرور ہے کہ دونوں کو جدا جدا حرفوں سے لکھا جائے؟ 'ز' جس طرح پہلوی 'ج' کا بدل

۱۔ درفش کاویانی ، ص ۱۳ ۔

ہے ، اسی طرح پہلوی 'ت' کا بدل بھی ہو سکتی ہے اور فارسی 'د' کا بھی اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ گزاردن کی 'ز' پہلوی 'ج' کی قائم مقام ہے اور گزاشتن کی 'ز' پہلوی 'ت' اور فارسی 'د' کی -

اوپر ج ، د ، ز کی آوازوں پر بحث کرتے ہوئے میں نے قدیم فارسی اور اوستائی کی متعدد مثالیں پیش کی تھیں جن میں قدیم فارسی 'د' کے بالمقابل اوستائی میں 'ز' ہے اور اس سے ذیل کے دو نتیجے نکالے تھے :

۱- قدیم زمانے میں ج ، د ، ز کے درمیان کوئی مشترک آواز تھی جس نے بعد میں جدا جدا تین روپ اختیار کیے -

۲- 'ج' نے 'د' کا روپ اختیار کیا اور 'د' نے 'ز' کا -

پہلے نتیجے پر مجھے اصرار نہیں - اس کے متعلق میں اس سے زیادہ کچھ کہنا نہیں چاہتا جو پہلے کہہ آیا ہوں ، یعنی یہ کہ پہلوی میں کئی علامات ہیں جو ج ، د ، ز تینوں آوازوں کے لیے ہیں - ان علامات کی وجہ سے اکثر اہلِ علم کو پڑھنے میں اشتباہ ہوا - ایک ہی لفظ کو کسی نے 'ج' سے پڑھا ، کسی نے 'د' سے اور کسی نے 'ز' سے - سامی افعال کے شروع میں جو 'د' ہے ، اسپیگل اسے 'د' پڑھتے ہیں اور پارسی دستور 'ج' -[1]

جہاں تک گزاشتن اور پزیرفتن وغیرہ الفاظ کا تعلق ہے ، میں سمجھتا ہوں اول اول ان میں 'ت' نے دال کا روپ اختیار کیا ، بعد میں 'دال' 'زے' ہوگئی - ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں :

"مرزا غالب دال اور ذال کو چھوڑ کر ایک تیسرے فریق زے کو میدان میں لے آئے اور ذال کے عوض 'ز' لکھنے کا حکم دے بیٹھے جس نے فارسی املا میں فساد کی ایک نئی صورت پیدا کردی - یہ غالب کی بڑی جسارت تھی -[2]

مجھے یہ کہنے کی اجازت دیجیے کہ یہ غالب کی جسارت نہیں ، ناموسِ فطرت اور لیل و نہار کے اُلٹ پھیر کی جسارت ہے - فارسی میں اس کی اور بھی کئی مثالیں

۱- قدیم پہلوی پاژند فرہنگ ، مقدمہ ص ٦١ -

۲- ارمغان علمی ، ص ١٥٣ -

ہیں ۔ مثلاً :

جز (معنی سوا اور جدا) فارسی لفظ ہے ۔ آج باتفاق سب اس لفظ کو 'ز' سے لکھتے ہیں اور کوئی اس پر غور نہیں کرتا کہ جز اصل میں یوت تھا ۔ اس سے 'جود' بنا ، پھر 'جدا' ۔ دال (بقول بہار) ذال سے بدلی تو 'جذا' یا 'جذ' ہوا ، آج 'جز' ہے ۔ سب 'د' یا 'ذ' کی جگہ 'ز' لکھتے ہیں اور املا میں کوئی فساد نہیں آتا ۔

'باز آمدن' وغیرہ افعال میں 'باز' فارسی کا ایک سابقہ ہے ۔ یہ قدیم فارسی میں 'بت' تھا ۔ اس سے 'پد' یا 'پاد' بنا ۔ پھر 'پاذ' اور آخر میں 'باز' ۔ اس کو 'ز' سے لکھنا فارسی املا میں باعثِ فساد نہیں سمجھا جاتا ۔

'بغ یاز' ایک نقطہ ہے جس کے معنی ہیں خوشی کی خبر ۔ ڈاکٹر صاحب کی تحقیق کے مطابق یہ اصل میں 'بغ یاد' تھا ، پھر 'بغ یاذ' ہوا ، آج 'بغ یاز' ('ز' سے) ہے اور بعد کے تلفظ پر مبنی ہے ۔[1]

اگر ان لفظوں کو 'ز' سے لکھا جا سکتا ہے اور اس کی وجہ سے فارسی املا میں فساد کی صورت پیدا نہیں ہوتی تو گزاشتن وغیرہ الفاظ کو 'ز' سے لکھنے میں کیا خرابی ہے ؟ یہ الفاظ بھی تو آخر ڈاکٹر صاحب کے اصول کے مطابق ذال سے تھے اور ان کی 'د' روپ بدلی ہوئی 'د' یا 'ت' تھی ۔

یہ بھی نرا تکلف ہے کہ 'د' کو 'ذ' سے بدلیں اور 'ذ' کو 'ز' سے ۔ سیدھی اور صحیح بات یہ ہے کہ 'ت' پہلے 'د' ہوئی ، پھر 'د' نے 'ز' کا روپ اختیار کیا ۔ اس تبدیلی کی مثالیں ادھر دی جا چکی ہیں ۔ چند اور ملاحظہ فرمائیے :

پہلوی	فارسی	معنی
دمستان	زمستان	سرما
دمیک	زمی	زمین
دفر	زبر	ضدِ لطافت
دمان	زمان	زمانہ[2]

فارسی میں ایسے الفاظ بھی ہیں جن میں آج دال ہے ۔ پہلوی میں اس کی

۱۔ ملاحظہ فرمائیے رسالہ 'اُردو' اکتوبر ۱۹۵۵ع ، ص ۵۰۱ (حاشیہ) ۔
۲۔ یہ مثالیں بہار کی 'سبک شناسی' جلد اول سے ماخوذ ہیں ۔

جگہ 'ت' یا (بقول ڈاکٹر صدیقی) 'ذ' تھی - جیسے بدین اور بدان وغیرہ کلمات کا 'بد' - اگر یہ پہلے 'بذ' تھا بعد میں 'بد' ہوا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ 'ت' پہلے 'ذ' ہوئی ، اس کے بعد دال - یہ اُلٹی تبدیلی ہے جو صوتیاتی اصول تحویل کے خلاف ہے - گرے نے اس تغیر کی ترتیب یہ بتائی ہے : ت=د=ذ -

ملک الشعرا بہار کہتے ہیں کہ خراسانی عوام کے لہجے میں 'بدو گفتم' وغیرہ الفاظ کا 'بدو' ذال معجمہ سے 'بذو' ہے ، لیکن وہ 'ذ' کا تلفظ 'ز' کرتے ہیں ، اس لیے کہ 'ذ' ان کی زبان سے اب نکل گئی ہے -[۱]

بہار کے اس قول سے حقیقت کا سراغ ملتا ہے - قدیم فارسی 'ت' نے اول اول ہند ایرانی مزاج کے مطابق دال کا روپ اختیار کیا ، اس کے بعد 'ز' کا - لیکن بعض کلمات جن میں دال زے ہوگئی تھی ، کچھ عرصے تک 'ز' کے پہلو بہ پہلو دال سے استعمال ہوتے رہے - لوگ انھیں دال سے بھی بولتے اور زے سے بھی - جب اس قسم کے کلمات تحریر میں آئے تو 'ز' اور 'ذ' کی صوتی مجانست اور 'د' اور 'ذ' کی صوتی مماثلت کے باعث 'د' اور 'ذ' دونوں سے لکھے گئے ، لیکن ان کا تلفظ 'د' سے ہوا یا 'ز' سے - چنانچہ اوپر کی مثال میں 'بدو گفتم' کو خراسان کے عوام 'بزو گفتم' کہتے ہیں ، یعنی 'د' کا 'ز' تلفظ کرتے ہیں - ملک الشعرا بہار فرماتے ہیں کہ خراسانی عوام کے لہجے میں 'بدو' ذال معجمہ سے ہے - کیوں ؟ شاید اس لیے کہ 'د' کے مقابلے میں 'ز' کے آواز 'ذ' ہوتی ہے یا 'ذ' ہی ہو سکتی ہے - قدیم فارسی میں ذال معجمہ کے وجود پر بحث کرتے ہوئے میں نے اوپر عرض کیا تھا کہ ڈاکٹر جانسن وغیرہ مستشرقین یورپ کو قدیم فارسی میں 'د' کے پہلو بہ پہلو 'زے' دیکھ کر شبہہ ہوا تھا کہ وہ ذال ہے - یہی شبہہ غالب کے لفظوں میں 'اکابر عرب'[۲] (مستعربین ایران) کو ہوا - انھوں نے 'ز' کو جو 'د' سے بدل گئی تھی لیکن 'د' کے ساتھ مستعمل تھی یا جس کا جوڑ وہ دال سے

۱- سبک شناسی ، جلد اول ، ص ۳۸۳ -

۲- 'اکابر عرب' پر اعتراض ہے کہ فارسی رسم الخط کے لیے وہ کیا قاعدہ بنا سکتے تھے - 'اکابر عرب' سے غالب کی مراد وہ ایرانی ہیں جنھوں نے عربی میں کمال حاصل کر کے اہلِ زبان کی طرح سب کچھ عربی میں لکھا - یہ لوگ آج ایران میں 'ایرانیانِ مستعرب' کہلاتے ہیں - (دستور فرخ ، مقدمہ) -

لگا سکتے تھے ، ذال معجمہ سے لکھا اور جو 'د' کے ساتھ مستعمل نہ تھی یا جس کی بابت انھیں یہ علم نہ تھا کہ وہ روپ بدلے ہوئے 'د' ہے ، اسے بدستور انھوں نے 'ز' سے لکھا ۔ اس کی کئی مثالیں میں اوپر لکھ آیا ہوں ۔ 'باز' 'بد' ہی کا ایک روپ ہے جس طرح خراسانی عوام کا 'بذ' ۔ لیکن 'باز' 'بد' سے مختلف ہے ۔ وہ اس کا روپ نظر نہیں آتا ۔ اس لیے ہمارے علما کا اصرار ہے کہ 'بذو' ذال سے ہے اور 'باز' زے سے ۔ یہ اصرار کہاں تک صحیح ہے ، اس کا فیصلہ میں قارئین کرام پر چھوڑتا ہوں ۔

استاذ عربی میں 'ذ' سے ہے اور فارسی میں 'د' سے ۔ اس کے متعلق ڈاکٹر صدیقی فرماتے ہیں :

''عربوں نے ایرانیوں سے یہ لفظ سنا تو اس میں ذال ہی سنی اور اسی طرح ادا کیا ۔ خود ایرانیوں کی زبان میں بعد کو 'ذ' کی 'د' ہو گئی اور عربوں کے وہاں لفظ کی وہ صورت قائم رہی جو انھوں نے پہلے ایرانیوں سے سنی تھی ۔'' (ارمغان علمی ، ص ۱۵۲)

میں نے اوپر عرض کیا تھا کہ صوتی تغیر کا رخ 'د' سے 'ز' (یا ذ) کی طرف ہے ۔ 'ز' سے 'د' کی طرف نہیں ۔ اس لیے اس کا امکان نظر نہیں آتا کہ ایرانیوں کی زبان میں 'د' ذال ہو جانے کے بعد بھی پھر دال ہو جائے ۔ فارسی کلمات جو عربی میں 'ذ' سے ہیں ، جیسے استاذ ، نموذج ، ساذج وغیرہ ، ہو سکتا ہے کہ فارسی میں وہ 'د' (مہملہ) اور 'ز' دونوں سے ہوں ۔ عربوں نے دال کے تعلق سے انھیں 'ز' کی جگہ 'ذ' سے لکھا اور وہ اسی طرح رواج پا گئے ۔ عربی میں فارسی الفاظ کچھ ایسے ہیں جو دال اور ذال دونوں سے ہیں جیسے فولاذ اور بریذ جو بولاد اور برید بھی بولے جاتے ہیں ۔ کچھ صرف دال سے ہیں جیسے نرد ، بند ، بندر ، بدرقہ وغیرہ ۔ کچھ ذال سے ہیں جیسے استاذ ، ساذج وغیرہ ۔ قرین قیاس یہ ہے کہ یہ الفاظ فارسی میں 'د' اور 'ز' دونوں سے مستعمل تھے ۔

عربی میں دال بھی ہے اور ذال بھی ، کاف بھی ہے اور قاف بھی لیکن دال اور کاف عربی کے سوا دوسری زبانوں میں بھی ہیں ۔ ذال اور قاف عربی کے ساتھ خاص ہیں ،[1] اس لیے ہو سکتا ہے کہ عربوں نے فارسی 'د' کو 'ذ' سے

۱۔ ملاحظہ فرمائیے 'تاریخ اللغات السامیہ' ، ص ۱۷۷ ۔

بدلا اور 'ک' کو 'ق' سے - چنانچہ کواد اور کاؤس (دو بادشاہوں کے نام) ان کے وہاں قباد اور قابوس ہیں اور سادہ اور نمودہ کو وہ ساذج اور نموذج کہتے ہیں -[1] مستعربین نے ایک قدم اور آگے بڑھایا اور فارسی 'س' کو 'ص' اور 'ت' کو 'ط' سے بدل کر سد کو صد ، شست کو شصت اور تپیدن کو طپیدن لکھنا شروع کیا - حالانکہ س ، ت وغیرہ آوازیں عربی میں ہیں - اسے تعریب نہ کہنا چاہیں تو استعراب کہہ لیجیے -

عربوں نے فارسی 'د' ہی کو 'ذ' سے نہیں بدلا ، سنسکرت 'دھ' کو بھی 'ذ' سے بدل کر 'بدھ' کو 'بوذ' اور 'بدھا' کو 'بوذا' کہا -

(۸)

بات بڑھی جا رہی ہے لیکن حق پژوہی کا تقاضا ہے کہ اس سلسلے میں غالب کے ایک اور قول کی وضاحت کردوں جس کا اس مسئلے سے بہت گہرا تعلق ہے - غالب نے اپنے استاد ہرمزد کے حوالے سے 'د' اور 'ذ' کے اشتباہ کی وجہ یہ بتائی تھی :

"دبیرانِ پارس را قاعدہ چنان بود کہ بر سر دال ابجد نقطہ نہادندی - پسینیان ازین رسم الخط بوجود ذال منقوطہ در گمان افتادند -"

غالب سے پہلے ملا عبدالرشید اور میر جمال الدین انجو یہی بات قریب قریب انھی الفاظ میں کہہ چکے تھے - غالب کو ایک طرف چور قرار دیا گیا اور کہا گیا کہ جہانگیری سے یہ قول لے کر اپنا لیا اور اپنے 'آموزگار' کا فرمان بتایا - دوسری طرف مذاق اُڑایا گیا کہ غالب نے اتنا بھی نہ سوچا کہ اسلامی دور سے پہلے کی لکھاوٹیں ایران میں تھیں - ان میں نقطے سرے سے تھے ہی نہیں -

مجھے فی الحال اس سے بحث نہیں کہ غالب نے جس خیال کا اظہار اوپر کی سطروں میں کیا ، وہ کہاں سے ماخوذ ہے ؟ میر انجو اور ملا عبدالرشید سے یا ہرمزد عرف عبدالصمد سے ؟ لیکن غالب کی اس تصریح کے بعد کہ 'این فرمان

۱- 'ساذج' کو لسان العرب میں 'سادہ' کا معرب بتایا ہے - 'نموذج' فارسی 'نمودہ' کی تعریب ہے - 'تاج العروس' میں ہے کہ 'نمونہ' عوام کی زبان ہے -

آموزگار من است' بدگمانی کی کوئی وجہ میری سمجھ میں نہیں آتی ۔ کیا میں اس لیے انھیں 'کاذب' اور 'سارق' قرار دوں کہ وہ آج ہم میں نہیں ؟ لیکن میں یہ ضرور عرض کروں گا کہ جس شد و مد کے ساتھ غالب کے خیال کا رد کیا گیا اور اسے ان کے متخیلہ کا پیدا کردہ نکتہ بتایا گیا ، وہ کچھ مناسب نہ تھا ۔ غالب 'دبیران پارس' کی بابت بتاتے ہیں کہ وہ ابجد کی دال پر نقطہ لگایا کرتے تھے ۔ ملا عبدالرشید اور میر جمال الدین کہتے ہیں کہ 'زمانِ قدیم' میں نقطہ لگانے کا رواج تھا ۔ اس سے ظاہر ہوا کہ غالب اور ملا عبدالرشید اوستائی اور پہلوی لکھاوٹوں کا ذکر کر رہے ہیں اور ان کی بابت کہتے ہیں کہ ان میں دال پر نقطہ لگایا جاتا تھا ۔

جس طرح اول اول عربی حروف میں نقطے نہ تھے ، پہلوی میں بھی ابتداءً نقطوں کا چلن نہ تھا ۔ بعد میں متشابہ حروف میں فرق کرنے کے لیے پہلوی میں علامتیں اور نقطے ایجاد ہوئے ۔ س ، ش کے لیے تین نقطے تجویز ہوئے اور ج ، خ کے لیے ایک ۔ کچھ نقطے حرف کے اوپر رکھے گئے اور کچھ نیچے ۔ مثلاً 'ج' کا نقطہ حرف کے نیچے ہوتا تھا اور 'خ' کا حرف کے اوپر ۔ ج ، د ، ز کی بابت میں نے عرض کیا تھا کہ پہلوی میں ان کے لیے جو علامات مقرر تھیں ان میں امتیاز نہ تھا ۔ ایک ہی علامت تینوں آوازوں کے لیے استعمال ہوتی تھی ۔ بعد میں 'د' کو 'ز' اور 'ج' سے امتیاز دینے کے لیے مشترک علامات پر ایک جزم نما نقطہ لگایا گیا ۔ ڈاکٹر مارٹن ہاگ نے دستور ہوشنگ جی جاماسپ جی کی مدد سے 'قدیم ژند پہلوی' اور 'قدیم پہلوی پاژند' نام سے جو فرہنگیں شائع کی ہیں ، ان میں 'د' کے اوپر جزم نما نقطہ استعمال ہوا ہے ۔ غالب اور فارسی فرہنگ نگار 'ملا' عبدالرشید وغیرہ نے 'د' کے اس جزم نما نقطے کی بابت لکھا تھا کہ اگلے وقتوں کے لوگ 'د' پر نقطہ دیتے تھے جس سے ذال کا دھوکا ہوا ۔

صاحبِ دستورِ پہلوی کی رائے ہے کہ یہ نقطے عربی خط کی تقلید میں اُس وقت ایجاد ہوئے جب حروف کا داخلہ ایران میں ہوا ، اس لیے یہ زیادہ رواج نہ پا سکے :

"چنان می نماید کہ علاماتِ فوق بعد از دخول خط عربی بہ ایران بہ تقلید آن بوجود آمدہ ۔ ولے متأسفانہ استعمال آنہا رواج زیادی

نہ گرفت ۔''

لیکن ڈاکٹر ہاگ اور ان کے شریک کار دستور جاماسپ جی ژند پہلوی فرہنگوں کو ساسانی عہد کی تصنیف بتاتے ہیں ۔ ان کا بیان ہے کہ انھوں نے ان کو تابمقدور ان کی قدیم صورت میں شائع کیا ۔ ان میں نقطوں کا استعمال یہ ظاہر کرتا ہے کہ اسلامی عہد سے پہلے بھی پہلوی حروف اور تحریروں میں نقطوں اور شکلوں کا عام رواج تھا ۔

(۹)

ساری بحث کا خلاصہ یہ ہوا :

۱۔ ہخامنشی عہد کی فارسی میں ، جسے قدیم فارسی کہتے ہیں اور جو ایران کی 'مستند بولی' ہے ، ذال معجمہ کا وجود نہ تھا ۔

۲۔ درمیانی عہد کی فارسی ، جو براہ راست قدیم فارسی سے ترقی پا کر وجود میں آئی ، ذال معجمہ کی آواز سے خالی ہے ۔

۳۔ اوستائی میں ذال کا سراغ ملتا ہے لیکن وہ ایران کے شمال مشرقی حصے باختر میں بولی جاتی تھی ، ایران کی عام زبان نہ تھی ۔

۴۔ اوستائی میں 'ذ' کی کوئی اساسی آواز نہ تھی ۔ 'د' کا ایک طرز تلفظ تھا جو صرف لہجے اور ادا تک محدود رہا ، زبان میں جڑ نہ پکڑ سکا ۔

۵۔ پہلوی ہرچند اوستائی سلسلے سے ہے ۔ اوستائی سے اس کا وہی رشتہ ہے جو درمیانی عہد کی فارسی کا ہخامنشی کے عہد کی فارسی سے ہے ۔ اس کے باوجود پہلوی میں 'ذ' کے لیے کوئی خاص علامت نہ تھی جو اس امر کا واضح ثبوت ہے کہ ذال معجمہ اوستائی میں لہجے اور طرز ادا تک محدود رہی ۔ زبان کی بنیادی آوازوں میں اس کا شمار نہ ہوا ۔

۶۔ اوستائی حروف کی ایجاد سے پہلے ایران میں سریانی حروف کا رواج عام تھا ۔ فارسی کتابیں سریانی حروف میں لکھی جاتی تھیں ۔ مانی نے اپنی تحریروں کے لیے سریانی ہی کا انتخاب کیا ۔ سریانی میں حرف 'د' کی علامت

۱۔ دستور پہلوی ، طبع بمبئی ، ص ۱۳ ۔

تھی جس سے ذال کا کام بھی لیا جاتا تھا ۔ اس زمانے سے 'د' اور 'ذ' کے تلفظ میں اشتباہ ہوا ۔

٧۔ جدید فارسی کا نسب درمیانی عہد کی فارسی کے توسل سے قدیم فارسی سے ملتا ہے ۔ درمیانی اور قدیم عہد کی فارسی میں جب ذال نہ تھی تو جدید فارسی میں کہاں سے آئی ۔

٨۔ اسلامی عہد میں اول اول بعض کاتبوں نے پہلوی حروف کی منقوط دال سے دھوکا کھا کر ، جو در اصل دال مہملہ تھی ، یا اوستائی اور پہلوی کے لہجے یا سریانی طرزِ نگارش سے متاثر ہو کر 'د' کو 'ذ' لکھنا شروع کیا اور اس کا رواج عام ہو گیا اور ہر دال کو ذال لکھا جانے لگا ۔ بعد کو اس کی اصلاح ہوئی ۔

٩۔ فارسی کلمات جو آج 'ذ' سے لکھے جاتے ہیں جیسے پذیرفتن ، گذاشتن ، آذر وغیرہ ، ان کی 'ذ' قدیم فارسی نیز پہلوی میں 'ت' تھی ۔ درمیانی عہد میں 'د' ہوئی ، بعد کو 'د' 'ز' سے بدل گئی ۔ غالب کہتے ہیں انھیں 'ز' سے لکھو ۔

١٠۔ آج ایران میں سرے سے 'ذ' کا تلفظ ہی نہیں ۔ پھر چند کلمات کو ذال سے لکھ کر فارسی املا میں فساد کیوں پیدا کیا جائے ۔

عربی کے مخصوص حروف مثلاً 'ث ، ذ ، ط' وغیرہ کا معاملہ جدا ہے ۔ یہ حروف عربی میں اصل تلفظ کے ساتھ رائج ہیں اور ان کی وجہ سے مختلف الفاظ کے معانی اور مآخذ میں فرق کیا جاتا ہے ۔ اس لیے انھیں اُردو اور فارسی املا میں برقرار رکھا جاسکتا ہے ۔ اُردو اور فارسی لہجے کے مطابق ان میں تبدیلی مناسب نہیں ۔ ایران کے مشہور عالم عبدالرحیم ہمایوں فرخ نے فارسی پر تحقیقی کام کیا ہے ، وہ لکھتے ہیں :

''ممکن است حرف ذال در اصل زبان ہای قدیمی ایران نبودہ یا تلفظ ناحیہ از ایران بودہ است ۔''[1]

١۔ دستور فرخ ، طبع ایران ، ص ٣ ، حاشیہ ٢ ۔

کتابیات

اس مقالے کی تیاری میں خصوصیت کے ساتھ ذیل کی کتابوں اور مقالات سے مدد لی گئی :

۱- اسرائیل ولفنسن	تاریخ اللغات السامیہ (طبع اول)
۲- جانسن (ای - ایل)	قدیم فارسی زبان کی تاریخی گرامر
۳- جیکسن (اے - وی - ڈبلو)	اوستا گرامر (جلد اول)
۴- جرجی زیدان	الفلسفۃ اللغویہ
۵- دین محمد بی - اے	دستور پہلوی
۶- ہڈسن ولیمس	قدیم فارسی کی ایک مختصر گرامر
۷- ہاگ - مارٹن	(۱) قدیم ژند پہلوی فرہنگ (۲) قدیم پہلوی پاژند فرہنگ
۸- اولیری (ڈی - لیسی)	سامی زبانوں کی تقابلی گرامر (طبع ۱۹۲۳ع)
۹- گرے (ایل - ایچ)	ہند ایرانی صوتیات
۱۰- عباس بن محمد علی شستری	ایران نامہ
۱۱- محمد تقی بہار	سبک شناسی (جلد اول، طبع تہران)
۱۲- عبدالستار صدیقی (ڈاکٹر)	بغداد کی وجہ تسمیہ (اُردو - اکتوبر ۱۹۵۵ع)

ارمغان علمی ، احسن التقاسیم ، تاج العروس ، لسان العرب ، المخصص وغیرہ -

☆ ☆ ☆

سید ہاشمی فرید آبادی

امیر ابوالنجم ایاز اوئماق

ایاز کا اسم اضافی ''اوئماق'' اس کا ترکمانی قبیلہ بتاتا ہے[1] - عربی کنیت ''ابوالنجم'' ممکن ہے بعد میں کسی بیٹے کے نام پر مشہور ہوئی ہو - اس کی ولادت اور دربار غزنی میں آنے کی تاریخیں معلوم نہیں - ابن الاثیر نے وفات ماہ ربیع الاول ۴۴۹ھ (مئی ۱۰۵۷ع) تحریر کی ہے[2] - سلطان محمود کی رحلت (۴۲۱ھ/۱۰۳۰ع) کے وقت وہ جوان رعنا اور معزز سردار تھا جس کی شرح آگے آتی ہے - یہاں اس کی ہمشیر کی نسبت عوفی کی یہ دلچسپ روایت سن لیجیے کہ محمود اعظم اس لڑکی سے شادی کرنے کا خواہش مند تھا - سیاق عبارت سے مترشح ہوتا ہے کہ اسے اپنی عمر یا رتبۂ عالی کی بنا پر ایک کنیز کو حبالۂ عقد میں لانا قابل تامل محسوس ہوا - محرمِ راز دبیر خاص ابونصر مشکان سے خلوت میں مشورہ لیا اور اس نے سابق بادشاہوں اور خلفاے عباسیہ کی نظیریں تائید میں پیش کر دیں[3] - راوی

۱- بظاہر اس کا عام تلفظ "ایماق" چل گیا ہے - منگولی زبان میں اس کے معنی ہی برادری یا قبیلے کے تھے - اس کی شاخیں ابھی تک افغانستان کے شمالی اضلاع میں پھیلی ہوئی ہیں - ایماق کی بولی قلماق یا کلموک ترکمانوں سے ملتی ہے - (انسائی کلوبرٹ ، طبع چاردھم ، ۱ ، ۳۸۴) -

۲- ابن الاثیر ، طبع محمد رمضان ، قاہرہ ۱۳۰۲ - سنہ ۴۴۹ کی ذیل میں -

۳- افسوس ہے کہ اصل کتاب شائع نہیں ہوئی - قلمی نسخہ جو شیرانی مرحوم کی مدد سے ان کے فرزند اختر شیرانی نے انتخاب اور دو جلدوں میں اُردو میں ترجمہ کیا ، وہ انجمن ترقی اُردو دہلی سے شائع ہوا تھا - مسطورہ بالا روایت اس

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

نے یہ نہیں لکھا کہ پھر بادشاہ نے شادی کی یا نہیں ۔ لیکن ہم اس قصے سے ایاز کی خصوصیت ، سن و سال اور شاید حسن و جمال کا اندازہ کرنے میں مدد لے سکتے ہیں ۔ اصل روایت کے بارے میں ہمارا گمان ہوا کہ ممکن ہے محمود کا تامل عمر کے تفاوت یا اس لیے ہو کہ لڑکی اس کے محل میں بچوں کی طرح پلی تھی ۔

تاریخ میں ایاز کا پہلا کارنامہ اس طرح مرقوم ہے :

سلطان محمود کی وفات پر اس کا فرزند جلال الدولہ محمد پاس تھا ، وہی غزنی میں باپ کی مسند پر متمکن ہو گیا ۔ لیکن اپنے طاقتور بھائی مسعود کی نسبت صریحاً کمزور تھا ۔ امرائے بعید ایک طرف ، خود محل سرا کے غلاموں نے محمد کی آقائی نہ مانی ۔ گروہ کثیر ، ایاز اور حاجب بزرگ ، علی دایہ کی قیادت میں پائے تخت سے نکل کر مسعود کی طرف (نیشا پور) روانہ ہوا ۔ نئے بادشاہ کو انھیں روکنے کے لیے صرف ہندو اجیروں کی فوج مل سکی ۔ پیچھا کرنے والوں نے شہر کے باہر جانے والوں کو جا لیا تھا مگر لڑائی میں خود شکست کھائی اور ان کا سردار سوندھرائے یا سوندر مارا گیا ۔ پکڑنے والے پٹ کر اُلٹے بھاگے ۔ علی دایہ اور ایاز اپنے ساتھیوں کے ساتھ نیشاپور مسعود کے پاس پہنچ گئے ۔ اس کی اطاعت کا حلف اُٹھایا اور اس کے دعویٰ وراثت کو تقویت دی ۔ مسعود نہایت خوش ہوا ۔ دونوں سرداروں کو بہت کچھ انعام اکرام دیے ۔ ان کی جاں نثاری ، جاں بازی ، قرار واقعی اس کی مستحق تھی ۔

ان واقعات کے بیان میں بیہقی (۵۷) علی دایہ کو ایاز پر کسی قدر فائق رکھتا ہے ۔ وہ حاجب بزرگ اور سن و سال میں ضرور ایاز سے بڑا ہوگا ۔[۱] لیکن

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کی دوسری جلد صفحہ ۲۵۰ پر درج ہے ۔ عوفی اسے ابونصر مشکان صاحبِ ''مقامات'' ہی کے حوالے سے نقل کرتا ہے ۔ وہ محمود کے عہد کا نامی گرامی دبیر اور نائب وزیر تھا (متوفی ۴۳۱ھ) ۔ ابوالفضل بیہقی اس کی شاگردی پر نازاں ہے اور اپنی تاریخ میں بعض واقعات اسی کی سند سے روایت کرتا ہے ۔

۱۔ غالباً یہی علی دایہ ہے جس کے آگے چل کر معتوب و مقید ہندوستان بھیجے جانے کی متاخرین خبر دیتے ہیں (منتخب التواریخ ، طبع کلکتہ ۱۸۸۰ع ، ۲۸۷) ۔

زین الاخبار ، گردیزی ، اگرچہ مختصر ہے ، بیہقی سے بھی کوئی دس برس پہلے (۴۴۳ھ/۱۰۵۱ع میں) تالیف ہوئی تھی ۔ اس میں صاف صاف یہ تحریک ایاز کی اُٹھائی ہوئی بتائی ہے کہ اسی نے محل سرا کے غلاموں کو مسعود کی طرف چلنے پر آمادہ کیا اور علی دایہ کو سمجھا بجھا کر ساتھ دینے پر تیار کر لیا (۹۳ تا ۹۵)[1] ۔ گردیزی کے قول کی اس زمانے کا نامی شاعر فرخی بھی گواہی دیتا ہے ۔ ایاز کی مدح میں اس کا ایک چھوٹا سا قصیدہ ہمارے لیے بڑا کار آمد ہے ۔ اس کے ضروری شعر ہم ذیل میں نقل کرتے ہیں :

''در مدح امیر ایاز اوئماق منظور و محبوب سلطان محمود گوید'' مطلع :

غم نادیدن آن ماہ دیدار
مرا در خوابگہ ریزد ہمی خار

تشبیب کے چند شعروں کے بعد ، مدح :

امیر جنگ جو ایاز اوئماق
دل و بازوی خسرو روزِ پیکار
سوارہ کز در میدان در آید
ز پا انداختہ دل ہای نظار

۱۔ تاریخ فرشتہ نے گردیزی ہی کا تتبع کیا اور یہ تفصیل مزید فراہم کی ہے کہ ایاز ، محمد کی مسند نشینی کے پچاسویں دن شاہی اصطبل کے گھوڑے کھول کر غزنی سے نکلا ۔ علی دایہ کو بھی اسی نے ہمراہ چلنے پر تیار کیا ۔ قصیدۂ فرخی کا حاشیہ نگار بلا صراحتِ ماخذ تحریر کرتا ہے کہ ''پس از گذشتن سلطان محمود و بر تخت نشستن محمد ، پنجاہ روز ایاز اوئماق از غزنی با جمع سوار بیرون آمد و منجانب مسعود براند و برائے مسعود از مردم بیعت گرفت و بعداً ایاز امارت سپاہی یافت و مسعود برای فتح کہ ایاز کرد ، خراج بست و قزدار و یک خروار زر مسکوک بوی بخشید و فرخی این قصیدہ درین مقام گفت ۔'' حاشیہ ۱۶۴ ۔ دیوان (قصائد) فرخی جمع و تصحیح علی عبدالرسولی ۔ طبع ۱۳۱۱ فصلی (ایران) ۔

یکی گوید کہ آن سروی ست بر کوه
دگر گوید گلی تازہ ست بر بار
زنان پارسا از شوی گردند
بکابین دیدن او را خریدار

اس کی بہادری :

اسیران از نہیبش روز کوشش
ہمی لرزند چون برگ سپہدار
اگر بر سنگ خارا بر زند تیر
بسنگ اندر نشاند تا بسوفار

عینی شہادت کہ اس کا تیر شکار کا بدن چیر کر نکل جاتا ہے :

برون پرّاند از نخچیر ناوک
من این صد بار دیدستم نہ یکبار

محمود کا ہزاروں غلاموں میں اسے سب سے زیادہ عزیز رکھنا بلاوجہ نہ تھا :

نہ بر خیرہ بدو دل داد محمود
دل محمود را بازی مپندار

سلطان مسعود کے انعام و اکرام اس کی خدمات کے صلے میں :

بدو بخشید مال خطۂ بست
خراج خطۂ مکران و قزدار
کجا گردد فراموش آنچہ او کرد
ز بہر خدمت شاہ جہاندار
میان لشکر عاصی نگہ داشت
وفا و عہد آن خورشید احرار
بروز روشن از غزنین برون رفت
ہمی زد با جہانے تا شب تار
جز او ہرگز کہ کردہ ست این بگیتی
بخوان شہ نامہ و تاریخ و آثار[1]

۱- دیوان قصائد فرخی ، ص ۱۶۳ -

سلطان و وزیر کے ایک مختصر مکالمے میں بھی ایاز کا ذکر آیا ہے (تاریخ بیہقی، ص ۳۲۱) - مسعود کو طبعاً ولایتِ رے کی فکر زیادہ رہتی تھی جس کی تسخیر و تنظیم بہت کچھ اسی کی مشقت کا پھل تھی - وہاں صوبہ داری کے لیے خواجہ احمد بن حسن ایاز کی سفارش کرتے ہیں کہ بہت اچھا سپہ سالار ہے اور سلطان مرحوم کے ہر کام میں ساتھ رہتا تھا -

مسعود نے کہا "وہ نہایت ناز پروردہ اور دل سے ہمارا پیارا ہے - بے شک سائے کی طرح والد کے ساتھ رہا لیکن قصر شاہی سے باہر رہنے کا اسے اتفاق نہیں ہوا - زمانے کے گرم و سرد کا تجربہ نہیں رکھتا - چاہیے کہ ابھی زمانے تک میرے سامنے رہے -"

اس کے بعد مسعود نے اریارق کے بجائے ہندوستان میں کسی والی کے بارے میں گفتگو چھیڑی - ممکن ہے وہ ایاز کو اُدھر بھیجنے کے خیال میں ہو، لیکن ایسا کوئی خیال تھا بھی تو اسے قوت سے فعل میں آنے میں پانچ سال صرف ہوئے اور ذی قعدہ ۴۲۷ھ (اگست ۱۰۳۶ع) میں ایاز بطور اتالیق شہزادہ مجدود کے ہمراہ لاہور بھیجا گیا - مجدود اٹھارہ برس کا لڑکا تھا، لہٰذا بعد کے تاریخ نویسوں کا یہ قیاس خلافِ صواب نہ ہوگا کہ مملکت کی فرمانروائی در حقیقت امیر ایاز کے ہاتھ میں آ گئی - اسی پر متاخرین حاشیہ آرائی کرتے رہے حتٰی کہ آخر میں بعض اہلِ قلم لاہور کے نئے سرے سے تعمیر کرنے کا سہرا ایاز کے سر باندھتے ہیں[1] - مگر ان

۱- کننگھم جدید یا مسلم لاہور کا بانی ایاز ہی کو قیاس کرتا تھا - جج محمد لطیف نے اپنی انگریزی تاریخ لاہور میں ایک قطعہ تاریخ بھی (شاید سجان رائے کی خلاصۃ التواریخ سے) نقل کیا ہے، ص ۳۵۳ -

محمود بنا کرد چو لاہور لہا نور
در ہند یکی کعبۂ مقصود بنا کرد
اندیشہ چو کردم پئی تاریخ بنایش
فی الفور خرد گفت کہ "محمود بنا کرد"

آخری جملے سے ۳۷۵ نکلتے ہیں اور "کہ" کو شامل کر لیں تو بھی ۴۰۰ بنتے ہیں جو صریحاً نا درست ہے - قطعے کی ڈھیلی بندش قریبی زمانے کے کسی

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

قیاس کے گھوڑوں کا کھوج دو تین صدی سے آگے نہیں جاتا[۱] - سلطان مسعود کے آخر عہد سے قریب قریب تیس برس بعد تک ہمیں لاہور کا کوئی ہمعصر تذکرہ یا تاریخ میسر نہیں - دو سو برس بعد کی طبقات ناصری ، گزیدہ ، یا پھر مغلیہ زمانے کی کتابوں کی مجمل اور اتفاقی شہادتوں پر انحصار کرنا پڑتا ہے - سنداً ہم نہیں کہہ سکتے کہ شہزادہ مجدود اور ایاز نے لاہور کی تہذیب و ترقی میں کیا حصہ لیا - مگر حافظے کے ورق سے یہ نقطے محو نہ ہونے چاہییں کہ موجودہ پاک پنجاب اور سندھ کا پورا علاقہ مجدود کی امارت میں دیا گیا تھا - اس کے دارالامارۃ کی حیثیت سے لا محالہ لاہور ایک مرکزی شہر بن گیا ہوگا -

شہزادہ مجدود کے نائب السلطنت بنائے جانے کے چار سال بعد غزنوی سلطان کو سلجوق ترکمانوں سے ایسی ہزیمت نصیب ہوئی کہ سراسیمہ ہو گیا - پھر کسی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ہندی فارسی باز کی طبع آزمائی معلوم ہوتی ہے - تعجب ہے محمد لطیف مرحوم نے بظاہر اسے لائق قبول خیال کیا - وہ اپنی کتاب میں اوپر (ص ۸۵) یہ بھی لکھ آئے ہیں کہ محمود نے الحاق کے بعد لاہور کو دوبارہ بسایا اور یہاں کی چھاؤنی اپنے عزیز مشیر ملک ایاز کو تفویض کی جس نے اسے بڑھایا اور بہت کچھ بنا سنوار دیا -

۱- عہد حاضر کی تصانیف میں خیر اللہ فدا کی مثنوی ''مرزا صاحباں'' کے یہ شعر اکثر نقل کیے جاتے ہیں :

نیست در ہیچ کشوری مشہور
شہر دیگر بخوبیٔ لاہور
زین بنا حسن و عشق مقصود است
بانیٔ او ایاز محمود است

لیکن یہ بارھویں صدی ہجری کے وسط کی نظم ہے ، یعنی ایاز کے آٹھ سو برس بعد تصنیف ہوئی اور شاعروں سے تاریخی واقعات کی سند طلب کرنا خلاف قاعدہ بلکہ بہت بدذوقی کی بات ہوگی !

مشیر کی نہ سنی - غزنی چھوڑ کر موجودہ صوبۂ سرحد میں پاؤں ٹکانے کی ٹھانی[1] - اس وقت خراسان کے انتظام و دفاع کے لیے مودود کو واپس بلخ روانہ کیا - مجدود کو ملتان جانے کی ہدایت کی[2] - صاحب روضۃ الصفا لکھتا ہے (ج ۴، ص ۴۱) کہ مسعود کے قتل کے بعد مجدود بھی خود مختاری کا مدعی ہوا، ملتان چھوڑ کر لاہور آیا اور اپنی قوت اور حدود مملکت بڑھاتا رہا - اس عرصے میں مودود نے چچا کو مار کر بلا شرکت غیرے تخت غزنی پر قبضہ کر لیا - پھر بھائی سے قبول اطاعت کا مطالبہ کیا اور اسے منوانے کے لیے تلوار سنبھالی - مجدود ہانسی میں تھا اور دہلی پر پیش قدمی کی تیاری کر رہا تھا - بھائی کی فوج کشی سن کر واپس لاہور آیا مگر جنگ کی نوبت نہ آئی تھی کہ کسی نامعلوم بیماری سے اچانک فوت ہو گیا - (۱۰ ذوالحجہ ۴۳۳ھ/۱۷ جولائی ۱۰۴۲ء)[3] - فرشتہ سناتا ہے کہ اس کے تھوڑے دنوں بعد ہی ایاز نے سفر آخرت اختیار کیا - مگر ابن اثیر کی روایت زیادہ مستند ہے اور یہ مؤرخ ایاز کا سال وفات (۴۴۹ھ) اور مہینہ (ربیع الاول) تک تحریر کر گیا ہے - معلوم نہیں زندگی کے آخری سال جو بظاہر لاہور ہی میں گزرے، کس طرح اور کن اشغال میں بسر ہوئے - رنگ محل (شاہ عالمی دروازے کے نئے بازار)

۱- حسب تصریح بیہقی (ص ۸۲۵) مسعود ویہند، برشوریا گری کے مضبوط قلعے میں جانا اور از سر نو فوجی تیاریاں کرنا چاہتا تھا لیکن پھر یہ رائے بدل گئی - وہ جہلم اتر کر پنجاب آ رہا تھا کہ راستے میں لشکر والوں نے خزانہ لوٹا اور اسے پکڑ کے دوبارہ محمد کو تخت پر بٹھا دیا حالانکہ اسے مسعود نے اندھا کرا دیا تھا - مسعود کے قید میں قتل کیے جانے کی تاریخ طبقات ناصری نے ۴۳۲ھ/۱۰۴۱ء دی ہے اور گزیدہ (۱، ۴۰۲ - طبع لندن، ۱۹۱۰ء) میں ۴۳۳ھ تحریر ہے -

۲- یہ روایت فرشتہ نے ۴۳۱ کے تحت لکھی ہے - اپنے ماخذ کا حوالہ نہیں دیا مگر اسے ماننے میں کچھ مضائقہ نہیں معلوم ہوتا -

۳- سال کے متعلق صاحب روضۃ الصفا کو شک ہے کہ ۴۳۳ یا ۴۳۴ تھا - (۴، ۴۱، طبع بمبئی ۱۲۷۱) فرشتہ غالباً گردیزی کے تتبع میں ۴۳۳ تحریر کرتا ہے -

میں ایک سادہ و سوگوار قبر اب سر راہ اس کی یادگار، قوم کی غفلت و بے التفاتی کی شکوہ گزار ہے۔[۱]

ایاز ادبیاتِ عالیہ میں :

ایاز کا مولد نامعلوم[۲]، مگر نسل ترکمانی، منشا شہر غزنی اور مدفن غالباً یہی لاہور ہے۔ اس کی حکومت و عروج کا زمانہ یقیناً یہیں گزرا[۳]، چاہے لاہور

۱۔ لالہ کنہیا لال (مؤلف تاریخ لاہور طبع ۱۸۸۴ع) نے اسے خاصی بڑی خانقاہ کی صورت میں دیکھا تھا۔ عام لوگوں میں ملک الیاس کی خانقاہ کہلاتی تھی۔ باغ اور احاطے کا ایک حصہ تو اسی زمانے میں کٹ گیا تھا، اب قبر کی مختصر چار دیواری سڑک کے کنارے آ گئی ہے۔ قریب زمانے میں کسی نرم دل چکی والے ضیاءالدین نے دروازے پر یہ کتبہ نصب کرا دیا ہے: ''درگاہ شریف حضرت ملک ایاز رحمۃاللہ علیہ سپہ سالار شہنشاہ سلطان محمود غزنوی۔''

گزیٹیر ضلع لاہور انگریزی (طبع لاہور ۱۹۱۶ع) میں قبل از مغل عہد کی صرف تین یادگاریں مذکور ہیں؛ یعنی مزار حضرت داتا صاحب، قبر سید اسحاق معروف بہ میراں بادشاہ اور ایک ایاز کی قبر۔ (ص ۲۶)۔

۲۔ زلالی خوانساری (متوفی ۱۰۲۳ع) نے ایک مثنوی ''محمود و ایاز'' کے نام سے لکھی ہے۔ اسے تاریخ اور شاعری دونوں اعتبار سے ہرزہ سرائی کی مثال کہہ سکتے ہیں۔ حاشیہ چڑھانے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ غالباً اسی خرافات نے بعض اہل قلم کو بہکا دیا۔ زلالی نے ایاز کو کشمیر کے مسلمان بادشاہ کا فرزند بتایا ہے جو لڑکپن میں گم ہوا اور غلام بنا کے بیچا گیا۔ شاعر کو کچھ خبر نہیں کہ اُس زمانے تک کشمیر میں کوئی مسلمان بادشاہ نہیں تھا۔ باقی سارا افسانہ اور بھی لغو ہے۔ پھر بھی ایک ترکمان بچے کو کشمیری بتانے کی یہ روایت اب تک چلی جاتی ہے کہ محمد اکرام صاحب 'آبِ کوثر' (طبع ۱۹۵۲ع، ص ۱۲) میں ایاز کو کشمیری النسل بتاتے ہیں۔ انھیں کسی ''آئینۂ حقیقت نما'' نے یہ غلط راستہ دکھایا ہے۔

۳۔ گزیٹیر ڈسٹرکٹ لاہور میں بھی یہ روایت عام دہرائی گئی ہے کہ ایاز نے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

گھر کا آدمی سمجھ کر زیادہ قدر نہ کرے، خدا نے اسے عالم گیر شہرت سے سرفراز کیا۔ مشرقی دنیا میں لیلیٰ مجنوں، شیریں فرہاد کی طرح محمود و ایاز کا نام ہر پڑھے لکھے کی زبان پر چڑھا۔ حسن و جمال سے زیادہ آقا پرستی، خدمت گزاری کی مثال ایاز کو تسلیم کیا گیا۔ فارسی میں اس کے نام کی چھوٹی بڑی کئی نظمیں لکھی گئیں۔ ترکی سے بنگال و دکن تک یہ استعارہ ابھی تک رواں ہے۔ کچھ عرصہ ہوا پنڈت کیفی صاحب کا اُردو ناول "نہتا رانا" نظر سے گزرا تھا، جس میں سلطان محمود ایک ہندو رانی کو منہ بولی بہن بناتا ہے اور اس کی دستگیری کے لیے ہر وقت اپنے عزیز ترین سردار ایاز کو ہندوستان روانہ کرتا ہے۔ مگر ہم سمجھتے ہیں کہ ایاز کے اوصافِ جمیل کا بلند تصور ہمارے بزرگ ترین صوفی شاعر شیخ فریدالدین عطار اور مولانا رومی رحمۃاللہ علیہما کا عطا کردہ ہے۔ بخلاف ان کے نظامی عروضی سمر قندی ایک حکایت میں ایاز کو محض امرد کی صورت میں سامنے لاتا اور شاید در پردہ خود سلطان محمود کو طعنِ خفی سے چرکا دینا چاہتا ہے۔ تاہم اس کی کتاب "چہار مقالہ" چھٹی صدی کے وسط، یعنی "منطق الطیر" سے کچھ پہلے کی تصنیف ہے۔ پہلے اس کی کہانی کا خلاصہ سن لیجیے:

محمود کو ایاز ترک سے جو عشق تھا، سب جانتے ہیں۔ یہ ایاز نہایت حسین و جمیل شیریں حرکات لڑکا تھا۔ محمود شرع سے تجاوز کرنا نہ چاہتا تھا مگر ایک روز بے قرار ہو کر ایاز کو آغوش میں لے لیا۔" اس وقت مصنف کے مبہم الفاظ میں:

"محتسب آمنا و صدقنا سر از گریبان شرع برآوردہ در برابر سلطان باستادہ گفت: ہاں محمود! عشق را با فسق میامیز۔" سلطان کو سخت ندامت ہوئی۔ پھر گویا اسی کے اظہار میں حکماً ایاز کی خوش نما زلفیں قطع کرادیں۔ لیکن جب اس کی خوب‌صورتی میں فرق دیکھا تو اور زیادہ اپنی اصلاحی حرکت پر پشیمان بلکہ اتنا سوگوار ہوا کہ خلوت گاہ سے باہر دربار میں نہ آیا۔ سرکاری

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

"از رہ کرامت" ایک رات میں لاہور کی شہر پناہ اور قلعہ تعمیر کرا دیا تھا۔

صفحہ ۲۶۔

کاموں کو معطل چھوڑ دیا ۔ تب اہل دربار نے استاد عنصری کی منت ساجت اور صلے کی رشوتیں پیش کیں ۔ اس نے یہ رباعی لکھ کر بادشاہ کو سنائی :

کی عیب سر زلف بت از کاستن است
چہ جای بہ غم نشستن و خاستن است
جای طرب و نشاط و می خواستن است
کاراستن سرو ز پیراستن است

سلطان سن کر باغ باغ ہو گیا ۔ حکم دیا شاعر کا منہ تین مرتبہ جواہرات سے بھرا جائے ۔ (چہار مقالہ ، طبع لاہور ، ص ۳۳)

مگر ایاز کے اصل قدر شناس روحانیات کے نباض حضرت عطار گزرے ہیں ۔ (۵۱۳ تا ۶۲۶ھ/۱۱۱۹ تا ۱۲۲۹ع) ۔ انھوں نے بڑی عمر میں کفار مغول کے ہاتھ سے شہادت کی سعادت حاصل کی ۔ عجب نہیں کہ اپنے بچپن میں بڑے بوڑھوں سے ، جو محمود و ایاز کے دیکھنے والے تھے ، ان دونوں کے ہم عصری قصے سنے ہوں ۔ تذکرۃ الاولیا (باب ہفتاد و ہفتم) میں بھی ضمناً لکھتے ہیں کہ سلطان محمود شیخ ابوالحسن خرقانی سے ملاقات کو چلا تو پہلے شیخ کی آزمائش کے لیے اپنا سلطانی لباس ایاز کو پہنایا اور خود غلاموں کے بھیس میں سامنے آیا ۔ یہی روایت شیخ خرقانی کے تذکرے میں بعد کے اکثر مصنفین نے نقل کی ہے ۔

لیکن ایاز کی سیرت و اخلاق کے بے بہا جوہر منطق الطیر کی چند پُر کیف حکایات میں چمکتے ہیں ، جن کا مطالعہ صدیوں سے نفس کی جلا اور روح کی غذا رہا ہے :

۱۔ حکایت شکستن ایاز جام لعل بہ امر سلطان ۔

ایاز کا ساقی گری کرنا ہم کو مؤرخ بیہقی سے معلوم ہوا ۔ حضرت عطار گویا اسی زمانے کا قصہ سناتے ہیں کہ ایاز کے ہاتھ میں یاقوت سے مرصع نہایت قیمتی گلاس تھا ۔ بادشاہ نے حکم دیا ، پٹک دے ۔ اس نے بے تامل زمین پر دے مارا کہ ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا ۔ حاضرین نہایت حیران اور ناراض ہوئے کہ یہ تو نے کیا غضب کیا ، ایسا بے بہا جام غارت کر دیا ۔ مگر یہ قصہ اور ایاز کا جواب خود منطق الطیر کی زبان شیوا بیان میں سنیے ۔ (سنگی چاپ ، ص ۱۳۳) ۔

بود جامے لعل در دست ایاس
قیمت او برتر از حد و قیاس

شاہ گفتا بر زمین زن پیش خویش
بر زمینش زد کہ شد صد پارہ بیش
شور در خیل و سپہ افتاد ازو
کانچہ کس را نگاہ افتاد ازو
ہر کسش می گفت ای شوریدہ رای
قیمت او را نداند جز خدای
تو چنین بشکستی او را شرم دار
عزتش بودی و افگندیش خوار
شاہ زان شورش تبسم می نمود
خویش را فارغ بمردم می نمود
تا یکی گفت این جہان افروز جام
از چہ بشکستی چنین خار ای غلام!

ایاز کا جوابِ لاجواب:

گفت فرمان بردن این شہ مرا
برتر از ماہی بود تا مہ مرا
تا بسوی جام افگندی نگاہ
من نیم جز بندۂ فرمان شاہ!

یہی نکتہ آموز روایت تھوڑے سے تصرف اور تغیر کے ساتھ ہم آگے مولانا رومی کی مثنوی میں پڑھیں گے۔

۲۔ حکایت پادشاہی دادن محمود ایاز را و بر تخت نشاندن (ص ۱۷۳)۔

یہاں بادشاہی دینے، تخت پر بٹھانے سے یہ مراد ہے کہ بادشاہ ایاز کو کسی ملک یا ولایت کا حاکم با اختیار بنانا چاہتا تھا۔ ایسے غیر معمولی اعزاز و عطا پر بھی ''ایاز ہوشیار'' زار زار رویا اور لوگوں نے تعریض کی تو اس نے جواب دیا کہ بادشاہ حکومت دے کر مجھے دور بھیج دے گا تو میں اس کی حضوری کی نعمت سے محروم ہو جاؤں گا حالانکہ میری حقیقی مملکت وہی ہے۔ حکایت کا آغاز اس شعر سے ہوتا ہے:

چون ایاز خواص را محمود خواند
تاج دارش کرد و بر تختش نشاند

اپنے رونے پر نکتہ چینوں کے طعن کا جواب وہ اس طرح دیتا ہے :

داد ایاز آن قوم را جای جواب
گفت بس دورید از راه صواب
نیستید آگہ کہ شاہ انجمن
دور می اندازدم از خویشتن
می دهم مشغولیم[1] تا من ز شاہ
باز مانم دور و مشغول سپاہ

مگر کہتا ہے کہ دنیا کی بادشاہی عوض میں دی جائے تو بھی مجھے اس کی حضوری سے لمحہ بھر کے لیے غائب ہونا گوارا نہیں :

گر بہ حکم من کند ملک جہان
من نہ گردم غائب از وی یک زمان
ہر چہ گوید آن توانم کرد و بس
لیک ازو دوری نجویم یک نفس
من چہ خواہم کرد ملک و مال او
مملکت من بس بود دیدار او

پھر مصنف طالبان رضائے الٰہی کو سبق دیتے ہیں کہ :

گر تو مرد طالبی و حق شناس
بندگی کردن بیاموز از ایاس !

(۳) عاشق شدن مفلسے بر ایاز و گفتار او با سلطان (ص ۱۹۱) -

مگر شاید سب سے زیادہ دلچسپ حکایت وہ ہے جس میں ایک غریب بازاری قسم کا آدمی ایاز پر عاشق ہو جاتا ہے اور جب موقع پاتا ہے اس کے آگے پیچھے دوڑتا اور پروانہ وار گرد چکر لگاتا ہے - ایاز چوگان کھیلنے میدان میں آتا ہے تو بھی یہ ساتھ نہیں چھوڑتا - ٹکٹکی باندھے اسے ، اس کے گھوڑے ، یا گیند ہی کو تکتا رہتا ہے - آخر اس کی محبت و شیفتگی کے چرچے ہوتے ہیں اور سلطان کے کان تک خبر پہنچتی ہے - محمود عاشقِ بے نوا کو اپنے سامنے طلب کرتا ہے کہ

۱- مشغولی بمعنی عہدہ -

ایاز میرا محبوب و مقرب ہے ، کم بخت تو میری برابری کرنا چاہتا ہے ؟ مفلس جواب دیتا ہے کہ عاشقی کے لیے دولت و بادشاہی کی شرط نہیں ، دلی جذبہ درکار ہے ، بلکہ عشق کرنا تو دراصل ہمیں جیسے دل سوختہ ہجراں نصیب لوگوں کا کام ہے ، بادشاہوں کو زیب نہیں دیتا :

رند گفتش گر گدایم گر نیم
عشق بازی را ز تو کم‌تر نیم

عشق و افلاس اند در ہمسائیگی
ہست این سرمایہ از بی مائگی

تو جہان داری و دل افروختہ
عشق را باید چو من دل سوختہ

ساز وصلت آنچہ تو داری و بس
صبر کن در درد ہجران یک نفس

آخر میں کمال کیا کہ اس بے نوا نے سلطان محمود کو للکارا کہ عشق کے معنی بتا ، یا تو میری طرح جان فدا کر دے یا عشق کا دعویٰ نہ کر :

ور تو ای محمود گو معنای عشق
جان فشان ورنہ مکن دعوای عشق

یہ کہہ کر نگاہ بھر کے ایاز کو ایک دفعہ دیکھا اور زمین پر گر کے اسی وقت جان سے گزر گیا ۔ سلطان کو ابداً شرمندہ و غمگین کر گیا ۔

۴۔ سلطان محمود و ایاز در مقام اسرار یگانگی (ص ۲۱۶) ۔

اُوپر کی حکایت نمبر ۲ میں عشق و محبت کی وہ منزل دکھائی ہے جس میں عاشق کسی قیمت پر بھی معشوق سے جدا ہونا نہیں چاہتا ۔ لیکن ایاز کے متعلق منطق الطیر کی چوتھی اور آخری حکایت میں ایک بلند تر مقام کی تمثیل آتی ہے جہاں محبوب کی چشم التفات سے طالب اپنی ہستی فراموش کر دیتا ہے ۔ یہاں ناظرین یہ پہلو نگاہ میں رکھیں کہ ان دونوں موقعوں پر سلطان محمود محبوب مطلوب ہے ، ایاز کو عاشق صادق کی صورت میں نمایاں کیا گیا ہے ۔ مصنف حکایت کا آغاز اس اہتمام سے کرتے ہیں کہ ایک خوش‌گوار دن لشکر کا جائزہ لیا جا رہا تھا ۔ سلطان کے ہاتھی پر خواجہ احمد حسن وزیر سلطنت ، اور ایاز خواصی

میں حاضر تھے ۔ بادشاہ کو ایاز کا انتظام دیکھ کر ایسی خوشی ہوئی کہ فرمایا :

پس زبان بکشود شاہ نامور
با ایاز خواص گفتا ای پسر !
ہست چندان پیل و لشکر زان من
من ازان تو و تو سلطان من

یعنی اے فرزند ہر چند اتنے ہاتھی اور کثیر لشکر میری ملک ہیں مگر خود میں تیری ملکیت ہو گیا ہوں ! بادشاہ نے اتنی بڑی بات زبان سے کہی ، بر ایں ہم ایاز آدابِ شکر نہ بجا لایا اور بالکل انجان بنا رہا ۔ خواجہ (احمد بن) حسن کو نہایت غصہ آیا :

شد حسن آشفتہ و گفت ای غلام
می کند شاہیت چندین احترام
تو چنین استادۂ بی حرمتی ؟
پشت خم نکنی و نکنی خدمتی ؟

ایاز نے کہا اے خواجہ ! میری حقیقت کیا ہے کہ بادشاہ کے حضور میں ایک فریق بن کر آداب تسلیم بجا لاؤں ۔ پھر خلوت میں خود سلطان سے مزید حقیقت عرض کی :

گفت ہر گہ کز کمال و لطف شاہ
می کند سوی من مسکین نگاہ
در فروغ پرتو آن یک نظر
محو می گردد وجودم سربسر

ایسی حالت میں جب کہ اپنے وجود کا احساس ہی باقی نہیں رہتا ، تسلیم و تحیاۃ ادا کرنے کی کہاں گنجائش ہے :

گر تو می بینی کسی را آن زمان
من نیم ہم ہست او شاہ جہان
سایۂ گر گم شود در آفتاب
زو کی آید خدمتی در ہیچ باب
ہست ایازت سایۂ در کوی تو
گم شدہ در آفتاب روی تو !

شیخ فرید الدین عطار نے ان قصوں میں ایاز کی جو حسین شبیہ دکھائی ہے بظاہر اس کا نقش ثانی مولانا رومی اپنے اوراق پر اتارتے ہیں - ان کی مثنوی تمثیلات کی رنگینی اور کثرت کے باعث دیباے رومی کا مثنیل بن گئی ہے - لیکن واضح رہے کہ انبیا ، اولیا ، ملوک ، امرا وغیرہ کی جو مثالیں وہ سناتے ہیں ، من گھڑت یا محض خیالی نہیں ، بلکہ اُن کے زمانے کے زبان زدِ عام قصے ہیں یا کتابی معادن سے انھیں نکالا اور موزوں مقامات پر جوڑا گیا ہے - سنائی غزنوی اور عطار کی تصانیف ان کے خاص ماخذوں میں ہیں - خود فرماتے ہیں :

ما از پسِ سنائی و عطار آمدیم

ہمارے موضوع ایاز کے صرف تین قصے مثنوی کے پانچویں اور چھٹے دفتر میں ملے ، مگر ان کا سلسلہ شاخ در شاخ دور تک پھیلا ہوا ہے - انھی میں طرح طرح کے روحانی معارف کی کونپلیں پھوٹتی ہیں ، نفسی اسرار کے غنچے چٹکتے ہیں - لیکن ہم ان بلیغ و جوش انگیز اشعار سے صرف حرفِ مطلب چنیں گے اور نہایت اختصار سے بتانے کی کوشش کریں گے کہ عارف رومی ہمارے غزنوی ثم اللاہوری ایاز کے اوصاف اور شمائل کی نسبت کیا سبق دیتے ہیں :

(۱) "قصہ ایاز و حجرہ داشتن او جہت چارق و پوستین و بدگمانیٔ خواجہ تاشان کہ در آنجا دفینہ باشد -"[۱]

یہ قصہ انسان کے دنیاوی جاہ و دولت پانے اور اپنی حقیقت بھول جانے کے ذکر میں تنبیہاً و تمثیلاً لایا گیا ہے - کہتے ہیں کہ ایاز نے کمال دانشمندی سے اپنی پرانی پوستین اور چپل ایک حجرے میں محفوظ و مقفّل کر دی تھی اور چھپ کر اس میں جاتا اور اُنھیں دیکھ کر اپنی ابتدائی غریبانہ زندگی کی یاد تازہ کر لیا کرتا تھا - چارق صحرائی چپل کو کہتے ہیں جس میں صرف تلا ہوتا ہے کہ تسمے کے ذریعے پاؤں سے باندھ لیتے ہیں - مطلب یہ کہ محمود کے سلطانی دربار میں بار پانے سے پہلے ایاز کا بچپن بہت افلاس میں گزرا - اُس وقت پھٹی پرانی پوستین اور ایسی گھٹیا جوتی پہنا کرتا تھا - سلطان کی مِہر و نوازش سے وہ رتبہ بلند ملا کہ بڑے بڑے امیر حسد کرنے لگے - انھی لوگوں کو بدگمانی ہوئی اور

۱- دفتر پنجم ، ص ٦ - طبع کریمی ، بمبئی ۱۳۳۱ھ -

بادشاہ سے انہوں نے مخبری کی کہ ایاز نے ایک خاص حجرے میں بہت کچھ زر و جواہر چھپا کے رکھا ہے اور کسی دوسرے کو اس میں نہیں جانے دیتا۔ بادشاہ نے ایک امیر کو حکم دیا کہ حجرے کی تلاشی لے لے۔ وہاں جو کچھ ملے سب تیرا مال ہوگا۔ چنانچہ رات کو وہ اپنے آدمی، مشعلیں، کدال، پھاوڑے لے کر پہنچا کہ ایاز کا گنج مخفی کھود کر اپنے قبضے میں کرے۔ ساتھی کہتے تھے خدا جانے کس قدر بے حساب دولت جمع ہوگی:

آن یکی می گفت هی، چه جای زر
از عقیق و لعل گوی وز گهر

یعنی سونے کا ذکر کیا ہے، اس کے ہاں تو ہیرے جواہر اور موتی بھرے ہوئے ہوں گے۔ کیونکہ (یہاں رومی اُنھی لوگوں کی زبان سے سلطان کی قدر و محبت اور ایاز کی غیر معمولی عزت و منزلت کا حال بیان کرتے ہیں):

خاص خاص مخزن سلطان وی است
بلکه اکنون شاه را خود جان وی است

چه محل دارد به پیش آن عشیق
لعل و یاقوت و زمرد یا عقیق

شاه را بروی نبودی بدگمان
تسخری می کرد بهر امتحان

پاک میدانستنش از عشق و غل
باز از وهمش همی لرزید دل

که مبادا کین بود، خسته شود
من نخواهم که برو خجلت رود

این نکردست او، وگر کرد او، رواست
هرچه خواهد، گو بکن، محبوب ماست

هر چه محبوبم کند، من کرده ام
او منم من او، چه گر در پرده ام

یعنی سلطان کا خزانہ ایاز کی تحویل میں ہے بلکہ اب تو بادشاہ کی جان وہی ہو

گیا ہے - اس کی نظر میں لعل و جواہر کی کیا وقعت ہوگی ؟ بادشاہ اس سے بدگمانی نہیں کر سکتا - یہ تلاشی لوانا محض ہنسی سے آزمائش کرنا ہوگا - وہ اسے ہر قسم کے دغل و فصل سے مبرا جانتا ہے - ممکن ہے تلاشی کی اجازت دے کر پشیمان ہو کہ کہیں ایاز کبیدہ و شرمندہ ہو جائے - سلطان دل میں کہتا ہوگا ، اول تو وہ اس طرح چوری چھپے خزانہ جمع نہیں کر سکتا ، لیکن کرے بھی تو کیا ہوا ، میرا محبوب جو کام کرے ، گویا میں کر رہا ہوں ، کیونکہ وہ میں اور میں وہ ہوں ، اگرچہ ظاہری فرق کا پردا پڑا ہو ، مجھ میں اور اس میں در حقیقت دوئی نہیں رہی ہے -

پھر بھی مخبری کرنے والے ہوس کی تحریص اور عناد کی تحریک سے حجرے کا قفل توڑ کر اندر گئے - دیکھا تو ایک پھٹی پوستین اور ٹوٹی چپل کے سوا وہاں کچھ نہ تھا - بہت حیران ہوئے - فرش کھودا ، دیواروں میں چھید کیے مگر کسی دفینے ، خزینے کا نشان تک نہ پایا - شرم اور خوف سے عرق عرق ہو گئے - سر جھکائے ہاتھ باندھے سلطان کے حضور میں آئے - سب حال عرض کیا اور اپنی بدگمانی ، چغل خوری کا اعتراف کیا - کہا اے بادشاہ ہم سے بڑی خطا ہوئی ، آپ جو سزا دیں بجا ہے - معاف کر دیں ، جرم بخشی فرمائیں تو آپ کا شاہانہ لطف و انعام ہوگا - بادشاہ نے کہا تم نے ایاز کا گناہ کیا ہے ، اگرچہ میں اسے اپنی ذات سے جدا نہیں جانتا ، مگر تم نے اسی پر الزام لگایا تھا :

گفت شہ نی این نواز و این گداز
من نخواہم کرد ہست آن ایاز

این خیانت برتن و عرض وی است
زخم بر رگ ہای آن نیکو پی است

گرچہ نفس واحدیم از روی جان
ظاہرا دورم ازین سود و زیان

بادشاہ نے ایاز سے تاکید کی کہ ان مجرموں کے بارے میں فیصلہ سناؤ ، دیر نہ کرو - اس نے جواب میں کہا کہ فیصلہ کرنا آپ ہی کے اختیار میں ہے - آفتاب موجود ہو تو ستارے فنا ہو جاتے ہیں - رہا ان لوگوں کا قصور ، تو میں سمجھتا

ہوں اگر میں اس طرح حجرہ مقفّل نہ رکھتا اور چھپ کر وہاں نہ آتا جاتا تو انھیں بدگمانی کیوں ہوتی؟ میں اس بارے میں خود کو غلطی سے بری نہیں سمجھتا، انھیں لائقِ تعزیر کس طرح قرار دے سکتا ہوں؟

یہاں مثنوی میں تعزیر و قصاص، پھر توبہ و انابت، تسلیم و توکل، جہد و عمل، جبر و قدر کے حکیمانہ مباحث آ جاتے ہیں۔ کسی منکرِ خدا کو ایک حق پرست مصیبت کا وہ وقت یاد دلاتا ہے جب عزیز احباب میں کوئی کام نہیں آتا:

وقت درد و غم بجز حق ہیچ کس
خود نباشد مر ترا فریاد رس

پس ہمان درد و مرض را یاد دار
چون ایاز از پوستین گیر اعتبار

پوستین آن حالت درد تو ہست
کہ گرفت است آن ایاز آن را بدست

بارہ چودہ سو شعر آگے (ص ۹۵) پھر سلطان ایاز سے پوستین و چپل کے ساتھ اتنی محبت کا سبب پوچھتا ہے:

ای ایاز این جہرہا بر چارقی
چیست آخر ہم چو بر بت عاشقی؟

ہم چو مجنون از رخ لیلای خویش
کردۂ تو چارقی را دین و کیش؟

ایاز کا جواب یہاں نیز دوبارہ سوال کے آگے درج نہیں جس کا عنوان یہ دیا گیا ہے:

''فرمودن شاہ با ایاز بارِ دیگر کہ شرح چارق و پوستین را آشکارا بگو تا خواجہ تاشانت ازان اشارت پند گیرند کہ الا ان الدین النصیحہ۔''

قصے کے شروع میں ایاز کی پرانی چپل اور پوستین محفوظ رکھنے کی وجہ بیان ہو چکی ہے کہ وہ اپنی سابقہ بے نوائی کو یاد کرتا اور وقتی دولت و جاہ کے غرور کی گردن نیچی رکھنی چاہتا تھا۔ مگر عنوانِ بالا کے نیچے صرف چند شعر

اور سلطان کی تحسین پر بظاہر اس تمثیل کی تکمیل کر دی ہے[1] :

ای ایاز از تو غلامی نور یافت
نور از پستی سوی گردون شتافت
حسرت آزاد گان شد بندگی
بندگی را خود تو دادی زندگی !

(۲) ایاز کی نسبت مولانا رومی کا دوسرا بیان اس کے صدق و صبر ، نفسانی جذبات پر قابو رکھنے کی مدح سے شروع ہوتا ہے -

عنوان ہے : نواختنِ سلطان ایاز را (دفتر پنجم ، ص ۱۰۸)

اے ایاز پُر نیاز صدق کیش
صدق تو از بحر و از کوہ است بیش

فرماتے ہیں کہ جذبۂ غضب اور شہوات نفس کے غلبے کے وقت اپنے آپ پر قابو رکھنا ہی اصل مردانگی اور انسان کی فضیلت ہے - پھر چند تمثیلات کے بعد اسی موضوع کی طرف عود کیا اور لکھا ہے کہ اے ایاز ! جو کام بڑے بڑے امیروں سے نہ بن پڑا ، تیرے لیے بچوں کا کھیل تھا - یہ تیری مردی اور بزرگی ہے :

ای ایاز نرہ شیر و دیو کش
مردی خر کم ، فزون مردی ہش
آنچہ چندیں صدر او را کس نکرد
لعب کودک بود پیشت ، اینت مرد

تمثیلاً اس کی سچی فرماں برداری کا یہ واقعہ نقل کرتے ہیں کہ :

گفت روزی شاہ محمود غنی
آن شہ غزنی و سلطان سنی

۱- واضح رہے کہ مثنوی کے اکثر مطبوعہ اور متداولہ نسخے اغلاط سے مملو ہیں - صدھا الحاق شعر متن میں داخل اور کہیں کہیں ساقط بھی ہو گئے ہیں - صحیح نسخہ قدیم ترین مسودہ سامنے رکھ کر شائع کرنے کی توفیق ایک فرنگی (پروفیسر نکلسن) کو نصیب ہوئی - مگر وہ بیش قیمت نسخہ لاہور میں کمیاب ہے اور اس وقت میرے سامنے نہیں -

سلطان ایک دن دربار میں نہایت گراں بہا موتی لایا اور امتحاناً پہلے وزیر سلطنت ، پھر حاجب میرداد وغیرہ چند عمائد کو الگ الگ دکھا کر موتی کی قیمت دریافت کی - ہر ایک نے اعتراف کیا کہ اس در نایاب کی قیمت لاکھوں میں آنکی جائے گی - پھر جب سلطان فرمائش کرتا کہ اسے توڑ دے ، تو ہر ایک از راہِ خیرخواہی کہتا تھا کہ میں بادشاہ کی اس متاع گراں مایہ کو کس طرح تلف کر سکتا ہوں - بادشاہ اظہار خوشنودی فرماتا اور بعد ازاں علیحدہ دوسرے امیر سے یہی سوال جواب ہوتے تھے - آخر میں موتی کو ایاز کے ہاتھ پر رکھا اور پوچھا ایسے عجیب گوہر تاب دار کا مول کیا ہوگا ؟ عرض کیا میں جو کچھ کہہ سکتا ہوں اس سے بھی زیادہ - کہا اچھا اسے توڑ کے ریزہ ریزہ کر دے - ایاز کی جیب میں پتھر موجود تھا ، فوراً نکالا اور موتی کو پیس ڈالا - یہاں مولانا ایاز کی عقل و فراست کی داد دیتے ہیں :

ز امتحان شاہ بود آگہ ایاز
وز فریب شہ نشد گمرہ ایاز

خلعت و اوراد از راہش نبرد
کرد او گوہر ز امر شاہ خورد

اہلِ دربار میں شور مچ گیا :

کین چہ بی باکست ، واللہ کافرست
ہر کہ این پر نور گوہر را شکست

اس وقت ایاز نے انھیں یہ جواب دیا :

گفت ایاز ای مہتران نامور
امرِ شہ بہتر بہ قیمت یا گہر ؟

امر سلطان بہ بود پیش شما
یا خود آن نیکو گہر ، بہرِ خدا ؟

من ز شہ برمی نہ گردانم بصر
من چو مشرک روی نارم در حجر

لیکن جب بادشاہ نے ان امیروں کو سخت سزا دینے کا قصد کیا تو ایاز نے اسے عفو و احسان شاہانہ کے واسطے دیے اور بڑی التجاؤں کے بعد ان

خطاکاروں کا قصور معاف کرایا۔

یہ قصہ شیخ فریدالدین عطار کی منقولہ حکایت نمبر ۱ کے مطابق ہے۔ صرف ان کا ''جام لعل'' یہاں ''گوہر تاب دار'' بن کر چمکا، ورنہ بات ایک اور مقصد بھی یکساں ہے۔

(۴) ''حسد بردن امیران بر ایاز و نمودن سلطان کیاست او را''

مگر مولانا کی بیان کردہ تیسری اور آخری حکایت (دفتر ششم، ص ۱٦) ہمارے عین مفید مطلب ہے جس میں ہم ایاز کی کارکردگی کی لیاقت اور عملی فراست کا نمونہ دیکھ سکتے ہیں۔ دربار کے امیر بادشاہ سے اکثر شکایت کرتے تھے کہ آپ نے اکیلے ایاز کی تنخواہ (جاگیر وغیرہ) اتنی زیادہ مقرر کی ہے جو تیس امیروں کے برابر ہوتی ہے۔ کیا اس کے تیس دماغ ہیں جو اس عنایت کا مستحق سمجھا گیا؟ ایک روز بادشاہ ان تیس امیروں کو لے کر شہر سے باہر نکلا۔ دور ایک قافلہ جا رہا تھا۔ بادشاہ نے ایک امیر کو بھیجا کہ جاؤ معلوم کرو یہ لوگ کہاں سے آ رہے ہیں؟ وہ گیا اور واپس آ کر جواب دیا کہ شہر رے سے آئے ہیں۔ بادشاہ نے پوچھا، کہاں جاتے ہیں؟ اس کا جواب نہ دے سکا۔ دوسرے کو دوڑایا، وہ خبر لایا کہ یمن کی طرف جاتے ہیں۔ بادشاہ نے دریافت کیا، ان کے پاس تجارت کا کیا کیا مال ہے؟ وہ نہ بتا سکا۔ پھر تیسرے کو بھیجا۔ اس نے آ کر جواب دیا کہ ہر قسم کا سامان ہے مگر بیشتر شہر رے کے پیالے لے کر چلے ہیں۔ جب استفسار کیا کہ رے سے کب چلے تھے، تو وہ بھی رہ گیا۔ غرض اسی طرح ایک ایک جاتا اور ایک بات معلوم کر کے چلا آتا تھا۔ تب بادشاہ نے ان سب سے اس طرح خطاب کیا:

گفت امیران را کہ من روز بدا
امتحان کردم ایاز خویش را

کہ بپرس این کاروان را کز کجاست
او برفت و جملہ را پرسید راست

بی وصیت بی اشارت یک بہ یک
حال شان دریافت بی ریبی و شک

ہر چہ این می میر اندر می مقام
کشف شد ، زو آن بیکدم شد تمام[1]

اب تو وہ سب بہت قائل اور شرمندہ ہوئے ۔ مگر عذر یہ کیا کہ اس میں ایاز کی اپنی محنت و قابلیت کا دخل نہیں ، خدا داد تقدیری قسم کی باتیں ہیں :

قسمت حق است مہ را روی نغز
دادۂ بخشست گل را بوی نغز
بلکہ سلطان چون عنایت می کند
از تفاخر خیمہ بر مہ می زند

مولانا اس جبری عقیدے کی تردید کرتے ہیں اور آدمی کے افعال کا اسی کے نفس کو ذمہ دار گردانتے ہیں ۔ سلطان کے ان الفاظ پر حکایت ختم ہوتی ہے :

گفت سلطان ، بلکہ آنچہ از نفس زاد
ریع تقصیر است و دخل اجتہاد
ورنہ آدم کی بگفتی با خدا
ربّنا انّا ظلمنا نفسنا !

☆ ☆ ☆

(اکتوبر ۱۹۵۶ع)

۱۔ ایاز کی فراست کا یہ قصہ آٹھویں صدی ہجری کی منظوم تاریخ ''فتوح السلاطین'' (عصامی) میں بھی جزوی فرق کے ساتھ نقل ہوا ہے ۔ وہ حاسد امیروں میں شہزادوں کو بھی داخل کرتا ہے اور سلطان امتحان کے لیے اپنے بیٹے ابراہیم ہی کو قافلے کی خبر لانے کے لیے بار بار دوڑاتا ہے ، مگر مثنوی کے مقابلے میں اس کا بیان ، لفظ و معنی ہر اعتبار سے بہت ادنی ہے ۔

ڈاکٹر ناظر حسن زیدی

مسعود سعد سلمان

بادشاہوں کی سیاست اور جہاں بانی و فرماں روائی کی مصلحت نے جن ارباب علم و فضل کو قید و بند کے مصائب میں مبتلا کیا ہے ان میں مسعود سعد سلمان کا نام سرِ فہرست ہے ۔ نو صدیاں گزریں کہ یہ بدنصیب شاعر پاکستان اور کابل کے شمال مغربی کوہستان کے قلعوں میں قید کیا گیا تھا جہاں اس کی عمر عزیز کا بہترین زمانہ زندان کی سختیاں سہنے میں بسرا ہوا ۔ اس کا نام سنتے ہی ذہن میں سو ، دھک ، نائے اور مرنج کے قلعوں کی کال کوٹھڑیاں گھوم جاتی ہیں جہاں اس شاعر کے علاوہ بعض دوسرے سیاسی قیدی ، بالخصوص غزنوی خاندان کے شہزادے ، بھی قید رہ چکے ہیں ۔ استدادِ زمانہ نے ان قلعوں کو فنا کر دیا اور اب مؤرخ ان کا صحیح مقام بتانے سے بھی معذور ہیں ، لیکن مسعود کے سحرکار قلم نے ان کے تہ خانوں اور زندان کی سختیوں کے جو نقشے کھینچے ہیں ، اُنھیں پڑھ کر اہلِ درد کا دل آج بھی بھر آتا ہے ۔ نو صدیوں کا طولانی ، زمانہ کتنی ہی سلطنتوں کو بنا اور بگاڑ چکا ہے لیکن مسعود کے اشعار کی تاثیر کا عالم آج بھی وہی ہے جو نظامی عروضی کو محسوس ہوا تھا کہ ''اُس کا کلام پڑھ کر رونگٹے کھڑے ہو جاتے اور آنکھوں سے آنسو رواں ہوتے ہیں ۔''[1]

یہ قادر البیان ، آتش نوا شاعر ۴۳۸ھ/۱۰۴۶ع میں لاہور کی خاکِ پاک سے اُٹھا[2] ۔ تذکرہ نگاروں نے اس معاملے میں بہت اختلاف کیا ہے ۔ ایرانی تذکرہ نویس

۱- 'چہار مقالہ' ، طبع تہران ، ۱۳۳۸ھ ، ص ۵۱ ۔

۲- حسبِ تحقیق علامہ محمد خاں قزوینی ۔ دیکھیے مقالہ مترجمہ ای ۔ جی ۔ براؤن ، طبع ہرٹ فورڈ ، ۱۹۰۶ع ، ص ۴ ۔

تو بالعموم یہی کوشش کرتے رہے کہ مسعود سعد سلمان کو ایرانی ثابت کر دیں - اُن کی تقلید میں اس برعظیم کے سوانح نگاروں نے بھی یہی لکھا - محمد عوفی نے ہمدان کو مسعود کا مولد و منشا قرار دیا - تقی الدین اوحدی نے بھی یہی لکھا - امین احمد رازی نے ''ہفت اقلیم'' میں یہی روایت نقل کی - دولت شاہ سمرقندی نے اُسے جرجانی کہا - لطف علی آذر نے ''آتشکدہ'' میں اُسے ہمدانی اور جرجانی لکھا - انتہا یہ کہ رضا قلی خاں ہدایت نے بھی ''مجمع الفصحاء'' میں اُسے ہمدان سے نسبت دی[1] - نواب صدیق حسن خاں نے بھی ہمدانی قرار دیا[2] - لیکن علامہ محمد خاں قزوینی، رشید یاسمی اور شفق کی تحقیق سے اس تنازعے کا فیصلہ ہو چکا ہے - خود مسعود کا کلام داخلی شہادت کا درجہ بلکہ قولِ فیصل کا حکم رکھتا ہے جو ایک قصیدے میں لاہور کا ذکر کرکے لکھتا ہے کہ:

بہ ہیچ نوع گناہِ دگر نمی دانم
مرا جز اینکہ درین شہر مولد و منشا است

علاوہ ازیں قلعۂ دھک اور ناٹے کے قید خانوں میں اُس نے لاوہور (لاہور) کو جس درد ناک لہجے میں یاد کیا ہے، اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بحیثیت مولد و وطن اس شہر کی محبت اس کے رگ و ریشے میں پیوست تھی - غور کیجیے کہ مندرجہ ذیل اشعار سے وطن عزیز کی محبت کس طرح مترشح ہے:

ای لاوہور ویحک بےمن چگونہ ای
بی‌آفتاب روشن، روشن چگونہ ای

ای آنکہ باغ طبع من آراستہ ترا
بی‌لالہ و بنفشہ و سوسن چگونہ ای

ناگہ عزیز فرزند از تو جدا شدہ ست
با درد او بہ نوحہ و شیون چگونہ ای

۱- رشید یاسمی نے ''کلیاتِ مسعود سعد سلمان'' کے مقدمے میں (صفحہ ز) اس موضوع پر سیر حاصل بحث کرنے کے بعد یہ فیصلہ کیا ہے کہ اُس کے آبا و اجداد کی اصل ہمدان سے ہے، لیکن خود مسعود کا وطن لاہور ہے -

۲- ''شمعِ انجمن''، طبع بھوپال، ص ۴۱۱ -

بر ناز دوست ہرگز طاقت نداشتی
امروز با شماتت دشمن چگونہ ای

تو مرغزار بودی و من شیر مرغزار
با من چگونہ بودی و بے من چگونہ ای

المختصر مسعود نے لاہور میں، جو غزنوی سلاطین کا ہندی دارالحکومت تھا، ہوش سنبھالا - یہاں اُس کا باپ سعد سلمان دیوانی مناصب پر سرفراز تھا - یہ گھرانا مدت سے علم و فضل کا مرکز تھا، اور بعض شعرا کے قطعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ سعد سلمان شعر گوئی، انشاء، بلاغت اور علمی مباحث میں اتنا تیز ذہن تھا کہ حریف اُس کا مقابلہ کرنے سے عاجز تھے[1] - مسعود کو بھی شعر گوئی کا سلیقہ ورثے میں ملا، لیکن عام شعرا کے برعکس اُس کی طبیعت میں جاہ طلبی، سرداری و سروری اور جنگ آزمائی و لشکر کشی کا حوصلہ بھی تھا، جس نے اُسے کئی بار مصیبتوں میں مبتلا کیا - خوش مزاجی، ثبات و استقلال، تہور و جرأت، محفل آرائی و دوست نوازی کی صفات اُس کے خمیر میں تھیں - منصب کی تنخواہ اور مداحی کے صلے میں اُسے سلطان ابراہیم بن مسعود اور مسعود بن ابراہیم کے دربار سے بڑے بیش قرار انعامات ملتے تھے، جنھیں اُس کی دوست نواز طبیعت بہت جلد اپنے متوسلین اور مصاحبین و احباب پر خرچ کر دیتی تھی[2] - اسی لیے جب وہ پہلی بار ۴۷۲ھ/۱۰۷۹ع میں قلعۂ سو کے زندان میں اسیر ہوا تو اُس کے گھر والوں کو مالی پریشانیوں سے دو چار ہونا پڑا - اُس کی طبیعت میں سرداری و لشکر آرائی کا ولولہ تھا اور فتحِ جالندھر کے معرکوں میں اُس نے اپنے رسالے کی سپہ سالاری کے علاوہ ذاتی شجاعت کے جوہر بھی خوب دکھائے تھے - ایک رباعی میں مسعود نے اپنے اوصاف بڑی بے نیازی سے اس طرح بیان کیے ہیں:

از بخشش دستِ من ز سیم و زر پرس
وز خوی خوشم ز مشک و از عنبر پرس

۱- "تذکرۂ دولت شاہی":

شاعر کہ بہ دست سعد سلمان افتاد
انگار کہ مفلسی بہ زندان افتاد

۲- سہیلی خوانساری: "حصار نائے"، صفحات ۵۹ تا ۶۳ -

وز قوت بازوی من از خنجر پرس
و ز ہیبتِ من ز راہ چالندر پرس

ان اوصاف کے علاوہ اُس میں خودداری ، عزتِ نفس اور تحمل و ایثار جیسی خوبیاں بھی تھیں ، لیکن حاسدوں کو یہی اوصاف عیب دکھائی دیتے تھے ، اور وہ اُسے حبِ جاہ کا طعنہ دینے سے نہ چوکتے تھے ۔ چنانچہ عمید نے ایک شعر میں یہ اشارے کیے ہیں :

خواجہ مسعود سعد سلمان را
روز و شب جز غمِ ولایت نیست[۱]

آگے چل کر حاسدوں نے جب سلطان ابراہیم بن مسعود کو اس شاعر کے خلاف مشتعل کیا تو غالباً اُس کی شجاعت و سپہ سالاری کو سیاسی رنگ میں پیش کیا ، اور یہ ظاہر کیا کہ ایسے حوصلہ مند جانباز شخص کو ، جو علم و فضل کے زیور سے بھی آراستہ ہے ، آزاد چھوڑنا مناسب نہیں ۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ سلطان ابراہیم بن مسعود نے ۴۶۹ھ میں لاہور کی حکومت اپنے بیٹے سیف الدولہ محمود کو تفویض کی ۔ تین سال بعد بعض ارکانِ دربار نے ابراہیم کو اطلاع دی کہ شاہزادہ سلطان محمود ملک شاہ سلجوقی سے ساز باز[۲] کر رہا ہے اور اس فکر میں ہے کہ عراق پہنچ کر اُس کے ارکانِ سلطنت میں شامل ہو جائے ۔ ابراہیم کی غیرتِ شاہانہ نے تحقیق و تفتیش کے بغیر محمود کو قید کیا اور اُس کے تمام ندیموں کو بھی عہدوں سے برطرف کر کے بعض کو مختلف قلعوں میں اسیر کر دیا ۔ مسعود سعد سلمان کی عمر اب چونتیس سال تھی ، اور وہ کامرانی و نام آوری کی رفعتوں پر تھا کہ یہ بلائے آسمانی نازل ہوئی ، اور اُسے قلعۂ سو میں پا بہ زنجیر کر دیا گیا ، جہاں اس باکمال شاعر نے بہت تکلیفیں اُٹھائیں ۔ کچھ مدت بعد قلعۂ دھک میں منتقل ہوا اور اس طرح مصیبت بھرے سات سال کاٹنے کے بعد قلعۂ نائے میں بھیج دیا گیا ، جہاں اُس کے مصائب میں مزید اضافہ

۱- ایضاً ، ص ۶۰ -
۲- رشید یاسمی ، مقدمہ بر 'کلیات مسعود سعد' ؛ سہیلی ، ص ۱۷ -

ہو گیا[1] -

مؤرخ اور جغرافیہ داں ان قلعوں کا محل وقوع بتانے سے قاصر ہیں - ضلع کوہاٹ اور پشاور کے گزیٹیر بھی ان ناموں سے خالی ہیں ، البتہ نظامی عروضی نے شاعر کے تیسرے زندان یعنی قلعۂ نائے کے متعلق اتنا اشارہ کیا ہے کہ یہ ''وجیرستان'' میں واقع ہے -[2] قیاس کہتا ہے کہ یہ وزیرستان کے کسی اونچے پہاڑ پر واقع ہوگا کیونکہ شاعر نے اس کی بلندی ، جاں فرسا سردی اور تند و تیز ہواؤں کا ذکر کیا ہے - صاحب ''برہانِ قاطع'' نے لکھا ہے کہ یہ قلعہ ''در ہند واقع است'' - اُن دنوں یعنی صاحبِ ''برہان'' کے زمانے میں کہ مغلیہ سلطنت کا آفتابِ اقبال نقطۂ عروج پر تھا ، کابل کا صوبہ بھی حکومتِ ہند کا ایک حصہ تھا - غرض راقم کا قیاس ہے کہ یہ قطعہ ضلع کوہاٹ میں کسی پہاڑی کی چوٹی پر تھا - سو اور دھک بھی اسی ضلعے یا موجودہ ضلع پشاور کی حدود میں تھے[3] - ان کی فوجی یا سیاسی اہمیت جو کچھ ہو ، تذکرہ نگاروں نے ان کی دشوار گزاری ، مضبوطی اور ہیبت ناکی کی طرف اشارے کیے ہیں - قلعۂ دھک بھی خطرناک سیاسی زندان تھا ، اور کچھ معلوم نہیں کہ قلعۂ گوالیار کی طرح یہاں بھی کتنے

۱- یہ تفصیلات خود شاعر کے قصائد سے ملتی ہیں ، جن میں اُس نے اپنے مصائب بیان کیے ہیں - دیکھیے ''کلیات'' ، صفحات ۳۷۷ ، ۵۰۴ وغیرہ -

۲- سہیلی ، ص ۲۰ -

۳- حمداللہ مستوفی کا بیان ہے کہ قلعۂ دھک غزنین کے نواح میں تھا - ''تاریخ گزیدہ'' ترتیب ای - جی - براؤن ، ص ۴۰۳ پر اتنا ہی حوالہ ہے - ایران کے موجودہ اہلِ تحقیق بھی مزید اشارہ نہیں کرتے - مسعود سعد کے ایک مصرعے : ''کہ من بہ قلعۂ سو ماندم او بہ ہندوستان'' ، سے ظاہر ہوتا ہے کہ قلعۂ سو حدود ہند سے باہر یعنی غزنیں کے آس پاس کہیں ہوگا - قلعۂ نائے کے متعلق منہاج سراج ''طبقات ناصری'' طبع کابل ۱۳۴۲ھ ش ، ص ۲۳۸ میں اشارہ کرتا ہے کہ ''قلعۂ نائے محبس غزنویان بود و اکنون در اجرستان (؟) ''شمال غرب غزنہ بنام نی قلعۂ موجود است'' - یہ بیان بھی آج سے پانچ صدی پہلے کا ہے -

گناہگار یا نا کردہ گناہ سیاسی مجرموں نے قید و بند کے تکلیف دہ زمانے بسر کرنے کے بعد زندان کی کوٹھڑی یا قیدِ حیات سے رہائی تھی۔ جو کچھ معلوم ہے وہ یہ ہے کہ سلطان مسعود بن محمود غزنوی کے شکست کھانے کے بعد جب سلطنتِ سلجوقی کے بانی طغرل نے غزنی پر قبضہ کیا تو غزنوی خاندان کے شہزادوں کو چُن چُن کر قتل کرنا شروع کیا۔ حمد اللہ مستوفی کا بیان ہے کہ ان دنوں قلعۂ دھک میں نو شہزادے محبوس تھے، یعنی حسن، نصر، ایرانشاہ، خالد، عبدالرحیم، منصور، ہمام، عبدالرحمان، اسمٰعیل۔ یہ نو کے نو طغرل کی خون آشام تلوار کی نذر ہوگئے[1]۔ عبدالرشید بن محمود غزنوی اس سے پہلے طغرل کی قید میں رہ چکا تھا اور بعد ازاں قتل کر دیا گیا تھا۔

مطلق العنان بادشاہوں کے ان زندانوں کا صحیح حال ہمیں معلوم نہیں ہے، لیکن اتنا بہرحال واضح ہے کہ اُن بد نصیب قیدیوں کو، جو عتابِ سلطانی کا شکار ہوتے تھے، یہاں سخت پہرے اور بڑی تکلیفوں میں رکھا جاتا تھا۔ بیڑی پہنانا عام تھا، جس کا وزن قیدی کو حرکت و سکون دونوں حالتوں میں ایذا پہنچاتا تھا۔ بائرن نے اپنی نظم (اسیرانِ شلون) میں یورپ کے ایک سیاسی زندان کا جو نقشہ کھینچا ہے، اُس میں قیدی کی زبان سے بیان کیا ہے کہ بھاری بیڑیاں کھال اور گوشت کو کھا کر مدت العمر کے لیے اپنے نشان قائم کر دیتی تھیں[2]۔ مشرق وسطیٰ کے زندانوں کا بھی یہی عالم تھا۔ دوسری سختیوں سے قطع نظر مسعود سعد سلمان نے اپنی بھاری زنجیروں کا جو بیان کیا ہے، اس کے چند اشعار یہ ہیں، جنھیں پڑھ کر بقولِ نظامی عروضی رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں:

بند بر پای من چو مار دو سر
من بر او مانده ہمچو مار افسای

ناخن از رنج حبس روی خراش
دیدہ از درد بند خون پا لای

در مرنجم کنون سہ سال بود
کہ ببندم درین چو دوزخ جای

۱۔ حمد اللہ مستوفی: تا"ریخ گزیدہ" ترتیب براؤن، طبع لندن، ص ۴۰۳۔
۲۔ "کلیاتِ بائرن" طبع لندن، ۱۸۹۰ع، ص ۲۰۵۔

یہ سختیاں کچھ اسی شاعر سے مخصوص نہ تھیں۔ ایک صدی بعد جب افضل الدین خاقانی شروانی کو خوارزم شاہ کے حکم سے زندان میں ڈالا گیا تھا تو اُسے بھی بیڑیاں پہنائی گئی تھیں، جن کا ذکر اُس نے درد انگیز اشعار میں کیا ہے:

مار دیدی در گیا پیچان کنون در غار غم
مار بین پیچیدہ بر ساق گیا آسای من
جون کنار شمع بینی ساق من دندانہ دار
بسکہ شد فرسودہ از غم جان غم پالای من

غرض قرونِ مظلمہ میں یورپ میں جو سختیاں سیاسی اسیروں پر روا رکھی جاتی تھیں، کم و بیش وہی مشرقِ وسطیٰ میں بھی معمول تھیں۔ اس معاملے میں مسعود سعد سلمان اور خاقانی دونوں ہم قسمت ہیں، اور لطف یہ کہ دونوں خراسان سے تعلق یا محبت رکھنے کی بنا پر معتوب ہوئے۔ چنانچہ جس طرح مسعود اشارہ کرتا ہے کہ:

گہ خستہ ز آفت لہاوورم
گہ بستہ بہ تہمت خراسانم

اسی طرح خاقانی بھی اپنے جوش و خروش کا اظہار اس طرح کرتا ہے:

چہ سبب سوی خراسان شدنم نگزارند
عندلیبم بہ گلستان شدنم نگزارند

ان قید خانوں میں مسعود سعد جیسے فیاض و سیر چشم شخص پر جو سختیاں ہوئیں، ان سے عاجز آ کر اُس نے اشعار کے پردے میں بڑی درد ناک فریادیں کی ہیں۔ یہاں سے اُس نے مختلف امیروں اور وزیروں کو رباعیاں اور قصیدے لکھ لکھ کر بھیجے، جن میں التجا کی کہ سلطان ابراہیم بن مسعود کے سامنے اس کی بے گناہی کا اظہار کر کے رہائی کی کوشش کریں۔ خود سلطان کو رباعیاں اور قصائد لکھ کر بھیجے، لیکن مدتوں اُس بادشاہ کو خیال تک نہ آیا:

چشمم ابر است و اشک ازو ژالہ شدہ است
یکروزہ غمم اندہ صد سالہ شدہ است

در نای مرا دو رخ زخون لالہ شده است
چون نای مرا ہمہ نفس نالہ شده است

بادشاہ کو جو رباعیاں لکھ کر بھیجی تھیں ، ان میں التجا و عاجزی کے علاوہ اپنی بے گناہی کا اظہار بڑے متین اور باوقار انداز میں کیا تھا ۔ بعض میں بذلہ سنجی کی داد بھی دی ، اور الحاح و عجز سے سلطان ابراہیم کو عفو و رحمت پر مائل کرنا چاہا ، مثلاً :

در بند تو ای شاہِ ملک شہ باید
تا بند تو پای تاجداری ساید

آنکس کہ ز پشت سعد سلمان آید
گر زہر شود ملک ترا نگزاید

یعنی اگر میں سانپ کی طرح موذی و بد طینت بھی ہو جاؤں ، تاہم اگر سعد سلمان کی صلب سے ہوں ، تو تیرے خلاف کسی سازش میں شریک نہیں ہو سکتا ۔ لیکن اس زار نالی کے بعد شاعر کی ہمت مردانہ ، جو قید و بند کی صعوبتوں سے پست نہیں ہوئی ، بیدار ہوتی ہے اور بڑی جرأت کے ساتھ دنیای فانی کے رنج و غم سے بے نیاز ہو کر چرخِ جفا کار سے کہتا ہے کہ جتنے ستم اور باقی ہیں وہ بھی کر لے ۔ یہاں اُستاد کا لہجہ بڑا ولولہ انگیز ہے ، اور ہم ان اشعار کو پڑھ کر اُس کی جوانمردی و ہمتِ مردانہ کا اعتراف کرنے پر مائل ہو جاتے ہیں :

گر شیر شرزه نیستی ای فضل کم شکر
ور مار گرزه نیستی اے عقل کم گزای
ای محنت ارنہ کوه شدی ساعتی بـرو
وی دولت ارنہ یاد شدی لحظۂ بپای
ای تن جزع مکن کہ مجازی است این جهان
وی دل غمیں مشو کہ سپنجیست این سرای
ای بی ہنر زمانہ مرا پاک در نورد
وی کور دل سپہر مرا نیک بر گرای
ای روزگار ہر شب و ہر روز از حسد
ده چہ ز محنتم کن و ده در ز غم کشای

ای اژدهای چرخ دلم بیشتر بخور
وی آسیای چرخ تنم نیک تر بسای
ای دیدۂ سعادت تاری شو و مبین
وی مادر اُمید سترون شو و مزای
مسعود سعد دشمنِ فضل است روزگار
این روزگار شیفتہ را فضل کم نمای

انھی حبسیہ قصائد میں وہ کبھی کبھی حاسدوں کی غمازی اور دشمنوں کی ریشہ دیوانی کا ذکر کرکے سلطان کا دل صاف کرنا چاہتا ہے ۔ اشعار کا یہ انتخاب اختصار کے باوجود طولانی ہوتا جاتا ہے ، لیکن ان میں اس بلا کا درد ہے ، جو خلوص کے سوا کسی اور طرح پیدا نہیں ہوتا ۔ یہی وجہ ہے کہ حبسیہ کی شاعری کے وہ نمونے ، جو بائرن ، شیکسپیئر ، نظامی گنجوی اور فردوسی نے پیش کیے ہیں ، یا جن کا ذکر مرثیہ گو شعرا کے کلام میں موجود ہے ، مسعود سعد سلمان کے دل گداز کلام کا مقابلہ نہیں کر سکتے ۔ وجہ وہی خلوص ہے کہ ان سخن سراؤں نے بالعموم سنی سنائی روایتوں کو نظم کیا ہے ، اور یہاں جو کچھ شاعر کے دل پر گزری ہے ، اس کا بیان بے کم و کاست ہوا ہے ۔ ادب کے یہ جواہر پارے ، جو مسعود سعد سلمان کے کلیات میں جا بجا ملتے ہیں اور جن میں سے اکثر اس بلا کش شاعر نے زندان کی کوٹھڑیوں میں لکھے ، بے حد پر تاثیر ہیں ۔ معلوم ہوتا ہے کہ اور بہت سی سختیوں کے باوجود قلعوں کے سربراہوں (کوتوالوں) نے شاعر کو کاغذ اور قلم دوات وغیرہ سے محروم نہیں کیا تھا ، ورنہ ہمیں حبسیہ شاعری کے یہ نوادر نصیب نہ ہوتے ۔ کم از کم اس معاملے میں مسعود دوسرے سیاسی قیدیوں مثلاً سر ٹامس مور وغیرہ سے خوش نصیب رہا جنھیں ہنری ہشتم جیسے قہرمان کے حکم سے قلم دوات کو ہاتھ لگانے کی ممانعت کر دی گئی تھی ۔[1] المختصر مسعود نے اپنے مصائب کی جو شرح کز دی ہے اور جسے اس کے ذاتی کوائف کی حیثیت سے پڑھنا ضروری ہے ، بہت درد ناک و غم انگیز ہے ۔ ہماری نظر میں خاقانی کے حبسیہ قصیدے اور غالب

۱۔ انسائیکلوپیڈیا برطانیہ ، جلد ۱۵ ، ص ۷۹۶ ، ذکر سر ٹامس مور ۔

کا وہ مشہور ترکیب بند بھی ہے جو انھوں نے قیدِ فرنگ میں لکھا تھا۔ اسی طرح وہ غم آگین قصیدہ جو مولانا فضل حق جیسے فاضلِ دوراں نے جزائر انڈمان کی اسیری کے زمانے میں تحریر کیا بہت حسرت ناک ہے، لیکن سوز و گداز اور تاثیر و درد کا جو طوفان مسعود کے قصائد میں ہے، اس کا جواب کہیں نہیں ملتا۔ وجہ ظاہر ہے کہ یہ حضرات، جن میں سے ہر ایک بجائے خود فاضل عصر تھا، تھوڑے عرصے کے لیے جلا وطن اور قید و بند کے عذاب میں مبتلا ہوئے۔ مسعود نے عمرِ عزیز کے تیئیس سال انھی آفتوں میں بسر کر دیے۔ نظامی عروضی ان اشعار کو پڑھ کر سر دھنتا تھا، اور حیرانی کے عالم میں کہتا تھا[۱] کہ مسعود سعد کے اشعار پڑھ کر جو سلطان کا دل نہ پسیجا، تو اس کا سبب یا اس کی قساوتِ قلب تھی یا غفلت و بے نیازی، اور یا مسعود سعد کی بد نصیبی۔ مندرجہ ذیل اشعار پڑھنے کے بعد ہم بھی نظامی عروضی کے ہمنوا ہو کر یہ سوچنے پر مجبور ہیں کہ بد نصیب شاعر کی قسمت ہی میں یہ مصائب تھے، ورنہ اشعار کی تاثیر تو پتھر کو بھی پانی کر رہی ہے:

تا زادہ ام ای شگفت محبوسم
تا مرگ مگر کہ وقف زندانم
گہ خستۂ آفت لوہاوورم
گہ بستۂ تہمتِ خراسانم

واللہ چو گرگ یوسفم واللہ
بر خیرہ ہمی نہند بہتانم
گر ہرگز ذرۂ کژی باشد
در من نہ ز پشت سعد سلمانم

ایک اور قصیدے میں جوانی کے عیش و عشرت کے بعد زندان کی مصیبتوں، پہرہ داروں کی سختیوں اور تہ خانے کی تاریکی کا ذکر کر کے اپنے توکل اور

۱- چہار مقالہ، طبع تہران ۱۳۳۸ ش، ص ۵۱-

تسلیم و رضا کا بیان اس طرح کرتا ہے کہ ایمان کی روح تازہ ہو جاتی ہے :

دریغا جوانی و آن روزگار
کہ از رنج پیری دل آگہ نہ بود
نشاطِ من از عیش کمتر نشد
امید من از عمر کوتہ نہ بود
ز سستی مرا آن پدید آمدہ ست
درین مہ کہ ہرگز در ان مہ نہ بود
دران چاہم افگندہ گردونِ دون
کہ از ژرفی آن چاہ را تہ نہ بود
بسا شب کہ در حبس بر من گذشت
کہ بینائے آن شب جز اکمہ نبود
سیاہی سیاہ و درازی دراز
کہ آن را امیدِ سحرگہ نبود
یکے بودم و داند ایزد ہمی
کہ بر من مؤکل کم از دہ نبود
بدم نا اُمید و زبان مرا
ہمہ گفتہ جز حسبی اللہ نبود

قید و بند کی تاریک راتوں میں کبھی شاعر کو وہ زمانہ یاد آتا ہے جب وہ لاہور کے آس پاس اپنی موروثی جائیداد کے سہارے عیش و راحت میں زندگی گزارتا ، دوستوں کو نوازتا اور دشمنوں کو پامال کرتا تھا :

تا مرا بود بر ولایت دست
بودم ایزد پرست و شاہ پرست
دل بہ غزوہ بہ شغل داشتمی
دشمنان را ازان ہمی دل خست
بہ یکی حملۂ من افتادی
خیل دشمن ز شش ہزار نشست

مگر از زخم تیغ من آہن
حلقہ گشت و ز زخم تیغ بجست

یہاں شاعر کے لہجے میں حماسہ سرائی کا انداز پیدا ہوگیا ہے - وہ اپنی رزم آرائی ، جنگجوئی اور لشکر کشی کو یاد کرکے عالمِ خیال میں کہتا ہے کہ دشمنوں کے خود اور زرہ بکتر وغیرہ کا لوہا ، جس پر میری خارا شگاف تلوار ہمیشہ برستی رہتی تھی ، میری تیغ دو پیکر کے خوف سے زنجیر بن کر میرے پاؤں میں آ پڑا ہے - یہ تخیل اشبیلیہ کے بد نصیب تاج دار المعتمد کے خیالات سے کتنا مشابہ ہے جس نے اسیری کے عالم میں ایک درد ناک نظم لکھی تھی - مسعود کا آخری شعر پڑھیے اور معتمد کی نظم کا یہ ترجمہ، جو علامہ اقبال نے کیا ہے ، برابر رکھ کر تقابلی مطالعہ کیجیے ، اور دیکھیے کہ بعض مرتبہ دو مختلف العہد اشخاص کے ذہن کس طرح ایک ہی خیال تک پہنچتے اور تخیل کی اُسی وادی میں سیر کرتے ہیں - واضح ہو کہ المعتمد کا زمانہ مسعود سعد سے تین صدی بعد کا ہے ، اور اس امر کا مطلق امکان نہیں کہ اُس نے مسعود کے اشعار کا ترجمہ سنا ہوگا :

اک فغانِ بے اثر سینے میں باقی رہ گئی
سوز بھی رخصت ہوا جاتی رہی تاثیر بھی
مردِ حر زنداں میں ہے بے نیزہ و شمشیر آج
میں پشیماں ہوں پشیماں ہے مری تدبیر بھی
خود بخود زنجیر کی جانب کھنچا جاتا ہے دل
تھی اسی فولاد سے شاید مری زنجیر بھی
جو مری تیغِ دوسر تھی اب مری زنجیر ہے
شوخ و بے پروا ہے کتنا مالکِ تقدیر بھی

حیرانی و پریشانی کے عالم میں شاعر کبھی اپنے شاندار ماضی کو یاد کر کے اور کبھی شعر و سخن سے دل بہلا کر اپنے غموں کا مداوا کرتا تھا - آغاز اسیری میں قلعۂ سو کے زندان میں بہرام نام ایک اور قیدی تھا جو فنِ نجوم کا ماہر تھا - مسعود سعد کو اس فن میں کسی قدر دخل تھا - اس تقریب سے بہرام کو شاعر کے ساتھ کچھ لگاؤ پیدا ہوا ، اور اس نے اُسے علمِ نجوم کے نکتے تعلیم کیے - قید خانے کی دوستی بہت پائدار ہوتی ہے - مسعود سعد نے قید خانے سے ابراہیم

کے ایک امیر علی خاص کی مدح میں جو قصیدہ کہہ کر بھیجا ہے ، اُس میں اپنی ضعیف والدہ کی یاد کو دلدوز انداز میں بیان کر کے یہ بھی لکھتا ہے کہ اس قلعے (سو) میں بہرام کی وجہ سے وقت اس طرح گزر رہا ہے کہ دن میں وہ مجھے نجوم و ہیئت کے نکتے سمجھاتا ، اور رات کو ان کے اجتماع ، قران اور احتراق کی تشریح کرتا ہے ۔ غالباً قلعۂ سو میں شاعر کے ساتھ کسی قدر رعایت برتی جاتی تھی ، اور اُسے ناروا تکالیف سے محفوظ رکھا جاتا تھا ، ورنہ یہ تفصیلی بیان ہمیں نہ ملتا ۔

زندان نائے میں نجوم و ہیئت کے علاوہ مسعود سعد کا دوسرا مشغلہ شاعری تھا ۔ اُسے کاغذ اور قلم دوات کی سہولتیں میسر تھیں ، اس لیے شعر گوئی اور نجوم کے مشاغل ساتھ ساتھ جاری رہتے تھے ۔ دوسرے سیاسی قیدیوں سے ملنے کی اجازت تو اُسے ہرگز نہ ہوگی ، لیکن واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی ذریعے سے ، جس کا حال ہمیں معلوم نہیں ، مسعود اُنھیں پیغام بھیجتا اور اُن کے پیغام وصول کرتا تھا ۔ ممکن ہے پہرہ داروں یا قلعے کے دوسروے ملازموں کے ذریعے کبھی کبھی یہ صورت میسر آ جاتی ہو ۔ اس کا ثبوت اس طرح ملتا ہے کہ جب سلطان ابراہیم کا سپہ سالار زریر شیبانی باغی ہوا اور اُس نے دریائے سندھ کو پار کر کے ہندوستان کی حدود میں داخل ہونا چاہا تو کشتی میں گرفتار ہوا اور قلعۂ نائے میں قید کر دیا گیا ۔ اسیری کے زمانے میں مسعود سعد نے اُس کے بیٹے نجم الدین شیبانی سے پیش گوئی کی کہ زریر جلد ہی رہا ہو جائے گا ۔ چنانچہ جب کچھ عرصہ بعد وہ رہا ہوا تو شاعر نے قصیدہ لکھ کر بھیجا اور اپنی پیشین گوئی کا اشارہ کیا :

بدہ انصاف آنچہ می بینی
من نہ گفتم ترا بہ قلعۂ نای
مژدہ ہا دادمت بہ قوت دل
وعدہ ہا کردمت نصیحت زای
فال ہای کہ من زدم دیدی
کہ چگونہ تمام کرد خدای[1]

۱۔ ''کلیات مسعود سعد'' ، ترتیب رشید یاسمی ، طبع تہران ، ص ۵۱۸ ۔

لیکن شاعر کا زیادہ وقت قصیدوں کے سرانجام میں گزرتا تھا ، جن میں سے بعض ابراہیم کے مختلف ارکانِ دربار کی مدح میں ہیں ، اور جن میں شاعر نے التجا کی ہے کہ سلطان کے سامنے میری بے گناہی ثابت کر کے رہائی کی سبیل نکالیں - بعض قصائد میں خود سلطان سے خطاب کیا ہے ، اور زندان کے مصائب بیان کر کے اپنی آزادی کی التجائیں کی ہیں - ان میں حقیقت نگاری کے ساتھ مضمون آفرینی کا جلوہ بھی نظر آتا ہے - تاہم اکثر اشعار میں اپنی کیفیت ، وطن اور والدین ، فرزند و دختر وغیرہ سے دوری اور زندان کی سختیوں کا نقشہ پیش کیا ہے ، اور جن حاسدوں نے غمازی کر کے یہ روزِ بد دکھایا ، اُن کی برائی کی ہے - اسی ذیل میں شاعر نے اپنی خرابیٔ صحت اور اُن تغیرات کا حال بھی لکھا ہے جو قید کی تکالیف سے اُس کے جسم اور مزاج میں رونما ہو گئے تھے ، یعنی بالوں کا سفید ہو جانا اور مسموم ہوا کے اثر سے اعضا شکنی اور ناتوانی کا پیدا ہونا - انھی مصائب و آلام کا خیال کر کے سہیلی خوانساری نے لکھا ہے :

> ''حصار نای سومین حصار و زندانی است کہ استاد مسعود سعد سلمان در عہد سلطان ظہیر الدولہ رضی الدین ابراہیم بن مسعود سہ سال در آنجا محبوس و مقید بود و چون درین تنگنا تلخی زہر حادثہ بسیار چشیدہ و رنج بی شمار کشیدہ اشعاری کہ در آنجا سرودہ تاثیر نالہ ہای جانگداز شور انگیز تر و جانسوز تر از دیگر اشعار وی می باشد - چنانچہ ارباب عقل و دانش را بیشتر آن اشعار در سفینۂ خاطر ضبط است -''[۱]

ان اشعار میں ، جو مسعود سعد نے قید خانوں میں لکھے ، تکالیف کے بیان کے ساتھ اپنے استقلال ، ثابت قدمی اور عزتِ نفس کا بیان اس طرح کیا ہے کہ جرأت و مردانگی کی روح شاد ہوگئی ہے - وہ اپنی بدنصیبی کا حوالہ دینے کے باوجود اشارہ کرتا ہے کہ میں نے زندان میں شعر گوئی سے اپنا دل بہلا رکھا ہے اور یہ واقعہ ہے کہ اگرچہ میں اس تہ خانے میں مقید ہوں ، لیکن میرے فضل و کمال کا ذکر خراسان و عراق کے شہروں میں ہر جگہ ہو رہا ہے :

کردہ ام نظم را معالج جان
زانکہ از درد دل چو نادانی ست

۱- سہیلی خوانساری : ''حصار نائے'' ، ص ۲۱ -

روز در چشم من چو اہرمن است
بند بر پای من چو ثعبانی ست

دل من گر بجویمش بحریست
طبع من گر بکاومش کانی ست

تا شگفتہ است باغ دانش من
مجلس عقل را گلستانی ست

نیست جای ز ذکرِ من خالی
گرچہ شہریست یا بیابانی ست

اندران کچہ ہمی نگر امروز
کو اسیر دروغ و بہتانی ست

نیک و بد ہرچہ اندرین گیتی است
بہ خرابی ست یا بہ عمرانی ست

آدمی را ز چرخ تاثیری است
چرخ را از خدای فرمانی ست

اس ثبات و حوصلہ کی داد کس منہ سے دی جائے کہ مصیبتوں کے طوفان میں ثابت قدم ہے ۔ ایمان و توکل کا درجہ اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا کہ یہ نغز گفتار شاعر رنج و راحت اور عزت و ذلت کو منجانب اللہ سمجھ کر آفاتِ زمانہ پر صبر کرتا ہے ۔

بہ ہر صورت آلام و مصائب کا یہ دور دس سال بعد ختم ہوا[1] اور بعض ارکانِ دولت کی سعی و سفارش سے ۴۸۲ھ/۱۰۸۸ع میں اُسے قلعہٴ نائے کے ہیبت ناک زندان سے نجات ملی ۔ سہیلی خوانساری کا بیان ہے کہ عمیدالملک ابوالقاسم خاص کی سفارش سے سلطان ابراہیم نے شاعر کی رہائی کا فرمان جاری کیا[2]۔ داخلی

۱- نظامی عروضی کا قول کہ شاعر بارہ سال تک قید رہا اور سلطان ابراہیم کی وفات کے بعد رہا ہوا ، صحیح نہیں ۔ رشید یاسمی ، محمد خان قزوینی اور سہیلی کی تحقیق کے علاوہ خود شاعر کے کلام سے بھی واضح ہے کہ وہ ابراہیم کے حکم سے رہا ہوا ۔

۲- ص ۲۹ ۔

شہادتوں سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے ، کیونکہ وہ قصیدہ جو شاعر نے رہائی کے بعد عمیدالملک کی مدح میں لکھا ہے ، اس امر کا واضح اشارہ کرتا ہے :

از تو بودی ہمہ تعہد من
گاہ محنت بہ حصن ہای حصین

جان تو دادی مرا پس از ایزد
اندرین حبس و بند باز پسین

غرض رہائی کے بعد لاہور آیا اور اپنی جاگیر کا بندوبست کر کے درستیٔ حال پر متوجہ ہوا ، لیکن جیسا کہ بعض اشعار سے مترشح ہوتا ہے ، اُس کی صحت خراب ہو چکی تھی - اور قید خانے کی مسموم آب و ہوا نے اُس کے قویٰ کو مضمحل کر دیا تھا - پھر بھی وہ قوی الجثہ اور صحیح القویٰ انسان تھا ، اور دس بارہ سال آرام و راحت کی زندگی گزارنے کے بعد تندرست ہو گیا - اس زمانے کی تفصیلات بہت کم ملتی ہیں ، بجز اس کے کہ سلطان مسعود بن ابراہیم نے ، جو اپنے باپ ابراہیم کے مرنے کے بعد ۴۹۲ھ/۱۰۹۸ع میں تخت نشین ہوا تھا ، اُس کی جاگیر میں اضافہ کیا ، اور اُسے حسب استدعا جالندھر کی دیوانی مل گئی - اس کی صورت یہ ہوئی کہ مسعود بن ابراہیم نے علاقۂ ہندوستان (پنجاب) کی حکومت اپنے بیٹے عضدالدولہ شیرزاد کو سپرد کی[۱] - شیر زاد نے اس مملکت میں سپہ سالاری کا عہدہ نظام الدین ابونصر پارسی کو عطا کیا اور ابونصر نے ، جو مسعود سعد سلمان کے حال پر مہربان تھا ، علاقۂ جالندھر کا انتظام مسعود سعد سے متعلق کر دیا کہ فتح جالندھر میں مسعود نے سرداری و صف آرائی کے جوہر دکھائے تھے -

افسوس کہ حکومت جالندھر سے شاعر زیادہ عرصے تک بہرہ مند نہ ہو سکا - تفصیل اس کی یہ ہے کہ ابونصر پارسی کچھ مدت بعد عتاب شاہی میں گرفتار ہوا بعض اشخاص نے اس پر ایسے الزامات لگائے کہ حکم سلطانی کے بموجب اُسے قید کر دیا گیا ، بلکہ اُس کے خاص احباب پر بھی یہی آفت نازل ہوئی - مسعود سعد سلمان ، جو اُس کا دست پروردہ تھا ، اسی نسبت کی بدولت گرفتا کر کے

۱- منہاج سراج : "طبقات ناصری" ، طبع کابل ، ۱۳۴۲ھ ش ، ص ۲۴۰ و ۵۹۳ -

قلعۂ مرنج میں محبوس کیا گیا ، جہاں آفات و آلام کی منحوس صورت شاعر کی آنکھوں کے سامنے پھرنے لگی ۔[۱]

سو ، دھک اور نائے کی طرح اب قلعۂ مرنج کا مقام بھی کسی کو معلوم نہیں ۔ ''مجمع الفرس'' اور ''برہان قاطع'' بھی اس معاملے میں خاموش ہیں ، یعنی اس سے زیادہ کچھ نہیں بتا سکتے کہ ''قلعۂ در ہندوستان بودہ است'' البتہ قیاس کر سکتے ہیں کہ ضلع کوہاٹ یا پشاور کی حدود میں ہوگا ، کیونکہ دھک اور نائے کے قلعوں کا محلِ وقوع بھی یہی علاقہ ہے ۔ لیکن یہ تمام قیاسات بے بنیاد ہیں ، قطعیت کے ساتھ کچھ کہنا ممکن نہیں ۔ یہ بھی معلوم نہیں کہ مسعود نے اپنے قصائد میں سعایت مکار اور غمازیٔ دشمن وغیرہ الفاظ جو لکھے ہیں اُن سے اُس کی مراد کون شخص ہے ۔ مسعود نے ایک دو جگہ بوالفرج کا نام لیا ہے ، جس سے خیال آتا ہے کہ شاید ابوالفرج رونی شاعر معروف مراد ہو ۔ تقی الدین اوحدی نے بھی اپنے تذکرے میں یہی لکھا ہے ، لیکن اوحدی تحقیق و تفتیش کے معاملے میں سخت بے پروا ہے ۔ اُس کی سند پر دوسرے تذکرہ نویسوں نے بھی یہی روایت نقل کی ہے ۔ حیرت یہ ہے کہ علامہ محمد قزوینی جیسے بالغ نظر اشخاص بھی اس باب میں کچھ فیصلہ نہیں کر سکے ۔ سہیلی خوانساری کا قول اس سلسلے میں قابلِ توجہ ہے ۔ وہ لکھتا ہے کہ ابوالفرج رونی نے ہرگز غمازی نہیں کی جس کا ثبوت یہ ہے کہ اول تو خود اُسے مسعود بن ابراہیم کی دربار میں کوئی نمایاں مقام حاصل نہ تھا ، دوسرے مسعود اور ابوالفرج رونی کی دوستی اتنی مستحکم ہے کہ اُس پر یہ گمان کرنا قطعی بے محل ہے ۔ لا محالہ بوالفرج سے شاعر کی مراد امیر ابو الفرج نصر بن رستم ہے جو دربار مسعودی میں معزز عہدے پر فائز تھا ۔ یہاں علامہ محمد قزوینی کو یہ اعتراض ہے کہ مسعود سعد سلمان نے نصر بن رستم کا مرثیہ لکھا ہے ۔ اگر ابو الفرج نصر بن رستم نے اُس کی غمازی کرکے قید میں ڈلوایا ہوتا تو شاعر اُس کا مرثیہ کیوں لکھتا[۲] ۔ علامہ محمد قزوینی

۱۔ شمس اللہ قادری : ''آثار الکرام'' ص ۱۲۱ ۔

۲۔ مقالہ محمد قزوینی ، مترجمہ ۔ ای ۔ جی براؤن ، ص ۶۳ ۔

اور سہیلی خوانساری[1] دونوں کے دلائل قوی ہیں ۔ اس کے باوجود کسی فیصلے پر پہنچنا دشوار ہے ۔ اگر محمد قزوینی کی رائے کو یہ کہہ کر رد کر دیا جائے کہ ممکن ہے ۔ کہ رہائی کے بعد مسعود سعد اور نصر بن رستم میں صفائی ہو گئی ہو ، تو سہیلی کے بیان و قیاس کی بھی یوں تردید کی جا سکتی ہے کہ ممکن ہے کہ کمال دوستی و اتحاد کے باوجود مسعود سعد اور ابوالفرج رونی میں نفاق پیدا ہو گیا ہو ۔ چونکہ اکثر شعراء کی طرح مسعود سعد کے مختلف قصائد و قطعات کی تاریخی ترتیب ممکن نہیں ، اس لیے کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ ابو الفرج رونی اور ابو الفرج نصر بن رستم سے مسعود سعد کے تعلقات کب تک استوار رہے ، کب اُن میں خرابی آئی ۔

حصار مرنج میں مسعود کب قید ہوا اور کب رہائی ملی ؟ اس کے متعلق یقین کے ساتھ کچھ کہنا مشکل ہے ، تاہم بعض واقعات سے ان کی حدود معین کی جا سکتی ہیں ۔ مسعود نے اپنے عزیز دوست سید حسن غزنوی کی موت پر جو مرثیہ لکھا ، اُس کے ایک شعر سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اُن دونوں حصار مرنج میں قید و بند کی ایذا جھیل رہا تھا :

بد نیارست کرد با تو فلک
تا مرا اندرین حصار نہ داشت

بہ اتفاقِ مؤرخین حسن غزنوی نے ۵۰۶ھ میں وفات پائی[2] ۔ یہ بھی مسلّم ہے کہ مسعود سعد اس مرتبہ قلعۂ مرنج میں تیرہ سال محبوس رہا ۔ یہ بھی معلوم ہے کہ ملک ارسلان بن مسعود بن ابراہیم کی تخت نشینی کے وقت وہ رہا ہو چکا تھا ، جیسا کہ بعض قصائد سے واضح ہے ، ارسلان نے تخت سلطنت پر ۵۰۹ھ میں جلوس کیا[3] ۔ اس اعتبار سے کہا جا سکتا ہے کہ مسعود سعد کو مسعود بن ابراہیم کے حکم سے عضد الدولہ شیرزاد کی حکومت پنجاب کے ابتدائی زمانے میں قید کیا گیا ،

۱- سہیلی خوانساری ۔ بحث کے لیے اُس کے مقالے ''حصار نائے'' کے صفحہ ۴۱ سے رجوع کیا گیا ہے ۔
۲- رضا زادہ شفق : ''تاریخ ادبیات ایران'' ذکر حسن غزنوی ۔
۳- ''تاریخِ گزیدہ''، حمد اللہ مستوفی ، ترتیب براؤن ، طبع لندن ، ص ۴۰۴ ۔

جہاں وہ ۵۰۶ھ کے بعد تک اسیر رہا ، لیکن ۵۰۸ھ میں یا اُس سے پہلے حتماً رہا کر دیا گیا تھا ، یعنی وہ ۵۰۷ھ کے قریب تیرہ سال محبوس رہ چکا تھا ۔ اس طرح مرنج کے قلعے میں اُس کی اسیری تقریباً ۴۹۴ھ سے ۵۰۷ھ تک ممتد ہوتی ہے ۔

قلعۂ مرنج میں غم نصیب شاعر نے جو سختیاں اُٹھائیں ، وہ پہلے قید خانوں کی نسبت کہیں زیادہ تھیں ۔ مسعود سعد نے جو حالات لکھے ہیں ، اُن سے کوتوال کی شقاوت اور پاسبانوں کی درشت مزاجی کے علاوہ یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ اس قلعے میں اُس کے لباس اور خوراک کے معاملے میں سخت بے توجہی برتی جاتی تھی ، اور کبھی کبھی وہ معمولی غذا بلکہ پانی تک سے محروم رہتا تھا ۔ اس ذیل میں شاعر نے بذلہ سنجی سے بھی کام لیا ہے اور لکھا ہے کہ سنگدلی کے باوجود کوتوال میرا خیال رکھتا ہے ، یعنی ہر روز میرے قید خانے پر دو دو پاسبان اور بڑھا دیتا ہے ۔ بعض اشعار سے یہ بھی مستفاد ہوتا ہے کہ کوتوال اور پاسبان وغیرہ مسعود سعد سلمان کے علم و فضل ، درجہ و پایہ اور نجوم میں اُس کی مہارت سے واقف تھے ، اور اکثر خائف رہتے تھے کہ کہیں یہ عجیب و غریب انسان افسون و طلسم کے زور سے غائب نہ ہو جائے ۔ قلعۂ نائے کی طرح بلکہ اُس سے کہیں زیادہ تکالیف شاعر نے مرنج میں برداشت کیں ۔ اُس کے کلام سے ظاہر ہے کہ مرنج میں وہ تہ خانے میں قید کیا گیا تھا ، جہاں کی تاریکی اور سمّیت نے اُس کی صحت کو برباد کر دیا ۔ انھی مصیبتوں میں اُسے خبر ملی کہ اُس کے باپ سعد سلمان نے انتقال کیا ۔ اُن دنوں شاعر کے متعلقین کی تعداد تیس چالیس نفر کے قریب تھی ، لیکن اُسے یہ تسلی ہوگی کہ میری غیرحاضری میں ایک بزرگ گھر کا سرپرست ہے ۔ باپ کے مرنے سے وہ اس سہارے سے محروم ہو گیا ۔ بڑے درد ناک لہجے میں اپنے دل کا غم بعض رباعیوں میں بیان کیا ہے جن میں سے دو یہاں نقل کی جاتی ہیں :

بر مرگِ تو چون نمویم ای جانِ پدر
رخسارہ بخون بشویم ای جانِ پدر

سامان خود از کہ جویم ای جانِ پدر
تیمار تو با کہ گویم ای جانِ پدر

تیری کہ بزد چرخ مرا پنہان زد
جز پنہان مرد مرد را نتوان زد
زد چرخ مرا ولیک در زندان زد
در زندان شیر شرزہ لرا بتوان زد

مصیبت و ابتلا کے اسی دور میں شاعر کو اپنے یار صادق ، سید حسن غزنوی کی وفات کی خبر ملی (۵۰۶ھ) - حسن غزنوی بہت خوشرو ، خوش اطوار اور پاکیزہ کردار شخص تھا - تمام تذکرہ نویس اُس کی شرافت و نجابت ، دوستی و مروت اور نیک طینتی کی تعریف میں تر زبان ہیں[1] - ظاہر ہے کہ مسعود سعد کو اُس کی وفات کا صدمہ بڑی شدت سے محسوس ہوا - زندان میں اُس نے یار عزیز کا درد ناک مرثیہ لکھا ، جس کے اشعار سے دل کا درد اور جذبۂ خلوص ٹپکا پڑتا ہے - اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مرنج جیسے زندان میں بھی کبھی کبھی حسن غزنوی کے بھیجے ہوئے خط اُس تک پہنچ جاتے تھے - یہ اشعار اپنے سوز و گداز اور نشتریت کے لحاظ سے اس قابل ہیں کہ اُنھیں اختصار کے ساتھ یہاں نقل کیا جائے :

بر تو سید حسن دلم سوزد
کہ چو تو ہیچ غمگسار نداشت
تن من زار برتو می نالد
کہ تنم ہیچ چون تو یار نداشت
ای عزیزی کہ در ہمہ احوال
جانِ من دوستیت خوار نداشت
ہیچ میدان فضل و مرکب عقل
در کفایت چو تو سوار نداشت
ہد نیارست کرد با تو فلک
تا مرا اندرین حصار نداشت
ہیچ روزے بہ شب نشد کہ مرا
نامۂ تو در انتظار نداشت

۱- ''شمع انجمن''، ص ۱۰۵

گوشم اول کہ این خبر بشنود
بہ روانت کہ استوار نداشت

دل بدان خوش کنم کہ ہیچ کسی
در جہان عمر پائدار نداشت[1]

ضعفِ پیری ، تنہائی اور زندان کی مصیبتوں نے اس آزاد مزاج شاعر کو عاجز کر دیا تھا - لیکن اُسے یقین تھا کہ وہ جلد یا بہ دیر وہاں سے آزاد ہو کر اپنے وطن میں پہنچے گا - علمِ نجوم کی رو سے اُس نے ایک رباعی میں پیش گوئی بھی کی تھی کہ وہ اس مرتبہ بھی عزت کے ساتھ رہا ہو کر اپنے احباب و اقربا میں شاد کام ہوگا - شاعری کی طرح نجوم بھی قید و بند کے زمانے میں اُس کے دل بہلانے کا مشغلہ تھا ورنہ غالباً وہ احکامِ نجوم پر زیادہ یقین رکھنا اسلامی اعتقاد کے خلاف سمجھتا تھا - چنانچہ ایک قصیدے میں لکھتا ہے کہ منجّموں نے (غالباً بہرام مراد ہے جو قلعۂ سو میں شاعر کا ہمدم تھا) میری عمر اسّی سال بتائی ہے لیکن اب جب کہ اُس کا ایک چوتھائی حصہ زندان میں ختم ہوگیا ہے مجھے عمر کی درازی کی کیا خوشی ہو سکتی ہے :

مرا منجّم ہشتاد سال عمر نہاد
ز عمر دوستی اُمیدِ من برآن افزود

خدای داند من دل در او نمی بندم
کہ باد پیمود آنکس کہ آسمان پیمود

فلک بفرسود آن قوت جوانی من
چو ضعف پیری آمد نداندش فرسود

بالآخر آلام و آفات کی اندھیری رات ختم ہوئی اور طاہر بن علی مشکان کی سعی و سفارش سے (جس کی مدح میں مسعود نے کئی قصیدے کہے ہیں) شاعر کو اس ''سرد دوزخ'' سے نجات ملی - کچھ عرصے بعد مسعود بن ابراہیم کا انتقال ہوا اور اُس کا بیٹا شیرزاد تخت نشین ہوا ، لیکن سال بھر بعد اُس کے بھائی ارسلان بن

۱- حسن غزنوی کے علاوہ شاعر کے چند احباب اور بھی تھے جن میں ابوالفرج رونی ، مختاری غزنوی ، رشیدی سمرقندی ، عطا بن یعقوب ، راشدی ، محمد خطیبی اور قاضی عمید کے نام نمایاں ہیں -

مسعود نے اُسے قتل کر دیا[1] - تین سال بعد ایک اور بھائی بہرام شاہ نے ارسلان کے خلاف بغاوت کی اور اُسے غزنیں سے خارج کرکے خود تخت نشین ہو گیا - اسی بادشاہ کے عہد میں یہ بلند ہمت ، جفاکش و محنت نصیب شاعر بھی قید حیات سے رہا ہوا اور وہ تمام بکھیڑے ختم ہو گئے جو اُسے کبھی انتظام حکومت کے خرخشوں میں پھنسائے رکھتے تھے اور کبھی زندان کے تیرہ و تار تہ خانوں میں محبوس کرا دیتے تھے -

مسعود سعد سلمان نے ان سب بادشاہوں کی مدح میں قصائد کہے ہیں اور انعام یا منصب کی صورت میں بڑے بڑے صلے پائے ہیں جنھیں وہ اپنے دوستوں اور متوسلوں پر بے دریغ خرچ کر دیتا تھا - آخر عمر میں وہ ان تمام بکھیڑوں سے گھبرا کر دست بردار ہو گیا اور گوشہ نشینی و اعتکاف کے دامن میں پناہ لی - شعر گوئی کا مشغلہ اس عالم میں بھی جاری رہا - اس زمانے میں جو اشعار اُس کے قلم سے نکلے ہیں ، اُن میں تقدس ، بے نیازی اور خدا پرستی کا نور جلوہ گر ہے :

چون بدیدم بہ دیدۂ تحقیق
کہ جہان منزل فناست کنون

راد مردان نیک محضر را
روی در برقع حیاست کنون

آسمان چون حریف نامنصف
بر سر عشوہ و عناست کنون

طبع بیمار من ز بستر آز
شکر یزدان درست خاست کنون

در عقاقیر خانۂ توبہ
نوشداروی صدق خواست کنون

آن زبانی کہ مدح شاہان گفت
مادح حضرت خداست کنون

مدتی مدحت شہان کردم
نوبت خدمت دعاست کنون

۱- حمد اللہ مستوفی : "تاریخ گزیدہ" ، ص ۴۰۴ ؛ سہیلی خوانساری ، ص ۳۷ -

لیکن خدا پرستی ، جواں مردی و عزت نفس کے تابناک جواہر اُس کے کلام میں جابجا درخشاں ہیں اور اس معاملے میں اُس کا درجہ سنائی خاقانی اور نظامی سے کم نہیں کہ یہ بزرگ بھی ملک توکل و استغنا کے بادشاہ تھے ۔ مسعود سعد کو خود بھی اپنے اوصاف ذاتی کا احساس تھا ۔ انھی اوصاف کا عکس اُس کے کلام میں الماس کی آب و تاب اور صلابت کے ساتھ جلوہ گر ہے ۔ تذکرہ نویس متفق ہیں کہ جرأت و تہور ، غیرت و جسارت اور خود داری و عزتِ نفس مسعود کے کلام کا خاص جوہر ہیں ۔

شاعر کے دوستوں اور سرپرستوں کا ذکر ضمناً صفحاتِ ماسبق میں آ چکا ہے ۔ اُس کی اولاد کے متعلق تفصیل سے کچھ معلوم نہیں ۔ زندانِ مرنج میں اُس نے جو قصیدے کہے ہیں ، اُن سے واضح ہوتا ہے کہ اُس کا کنبہ تیس چالیس آدمیوں پر مشتمل تھا جن میں اُس نے اپنے فرزند و دختر کا بھی اشارہ کیا ہے ۔ ہمیں ان میں سے کسی کا نام یا حال معلوم نہیں ، بجز اس کے کہ ایک بیٹے کا نام سعادت تھا اور اپنے آبا و اجداد کی طرح وہ بھی شعر سے آشنا تھا ۔ بعض تذکروں میں اُس کے نام سے چند اشعار محفوظ ہیں ۔ مسعود کو یقیناً ان سب سے الفت تھی لیکن اُس باکمال کو یہ احساس تھا کہ میرے نام کو روشن رکھنے کے لیے میرا کلام کافی ہے ۔ چنانچہ ایک قصیدے میں اپنے مصائب کا ذکر کر کے آخر میں یہ تسلی آمیز شعر کہتا ہے :

لیکن بہ شکر کوش کہ از طبع پاک تو
چندین ہزار بیت بدیع بلند ماند

اور ہم بھی اُس کے غم و رنج میں شریک رہنے کے بعد یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ جواں ہمت شاعر ہمارے واسطے ایک ضخیم کلیات چھوڑ گیا ہے جس کے اشعار سے (قریباً سترہ ہزار)[۱] جواں مردی ، خوش دلی ، صبر و استقلال اور ہمت مردانہ کی شعاعیں آج تک نظر نوازی کر رہی ہیں ۔

(اکتوبر ۱۹۶۴ع)

☆ ☆ ☆

۱- یہ فارسی کلیات کا ذکر ہے ورنہ تذکروں میں درج ہے کہ اُس کے دو دیوان عربی اور ہندی اشعار کے بھی تھے ۔ اب ان کا نام و نشان نہیں ملتا ورنہ مسعود کی عظمت کا مزید ثبوت بہم پہنچتا ۔

ڈاکٹر محمد ریاض

شاہ ہمدان

(۱)

شاہ ہمدان کے بارے میں قدیم ترین ماخذ تین ہیں : (۱) ان کے مرید نور الدین جعفر رستاق بازاری بدخشی (م ۷۹۷ھ) کی تالیف ''خلاصۃ المناقب'' جو شاہ ہمدان کی وفات کے صرف ایک سال بعد ۷۸۷ھ میں تالیف ہوئی (اس کے تینوں موجود مخطوطات کی نقول ہمارے پاس موجود ہیں)[۱] - (۲) کتاب ''مستورات'' یا ''منقبت الجواہر'' جسے شیخ حیدر بدخشی نے نویں صدی ہجری کے اواخر میں لکھا ہے - مؤلف کے حالات زندگی دستیاب نہیں - اتنا معلوم ہے کہ وہ سید عبداللہ برزش آبادی مشہدی (م ۸۷۲ھ) کے ایک مرید تھے - سید برزش آبادی ، خواجہ اسحق علی شاہی ختلانی (مقتول ۸۲۶ھ) کے مرید اور خواجہ اسحٰق حضرت شاہ ہمدان کے مرید ، خلیفہ اور داماد تھے - (۳) ''روضات الجنات و جنات الجنان'' مؤلفہ حافظ حسین کربلائی تبریزی (م ۹۹۷ھ) ، جس کی دو جلدوں میں سے ایک چھپ چکی[۲] اور دوسری زیر طبع ہے (راقم الحروف نے دوسری جلد کا بھی مطالعہ کیا ہے)[۳] - اس کتاب میں بہت سی ایسی محققانہ بحثیں ہیں جو

۱- یہ مخطوطات آکسفورڈ یونیورسٹی لائبریری ، پنجاب یونیورسٹی لائبریری لاہور اور بون یونیورسٹی جرمن کے کتب خانے میں موجود ہیں - آخری مخطوطے کی ایک نقل استنبول یونیورسٹی کے کتب خانے میں بھی موجود ہے -

۲- مصحح میرزا جعفر سلطان القرائی تبریزی ہیں (تہران ۱۹۶۳ع) -

۳- تصحیح کنندہ نے از راہ کرم مجھے سارے مسودات دیکھنے کو دیے تھے -

"خلاصۃ المناقب" یا "مستورات" میں موجود نہیں ہیں ۔ ان تین ماخذ کے مقابلے میں باقی ماندہ کتابیں ثانوی اہمیت کی حامل ہیں ۔

شاہ ہمدان کا نام علی ہے ، انہیں امیر یا امیر سید علی ہمدانی لکھا جاتا ہے ۔ امیر کبیر ، علی ثانی ، شاہ ہمدانؒ اور (جموں و کشمیر کی وادی میں غیر معمولی خدمات کی بنا پر) "حواریِ کشمیر" ان کے معروف القاب ہیں ۔ آپ کا مولد ایران کا مشہور تاریخی شہر "ہمدان" اور تاریخِ ولادت متفق علیہ دو شنبہ ۱۲ رجب ۷۱۴ ہجری مطابق ۲۲ اکتوبر ۱۳۱۴ع ہے ۔ "رحمۃ اللہ" آپ کا سالِ ولادت لکھا جاتا ہے جو کہ ابجد کی رو سے ۷۱۴ ہی ہوتا ہے ۔ آپ کا بچپن اور جوانی ہمدان ، سمنان اور مزدقان[1] (رے) میں بسر ہوا ہے ۔

شاہ ہمدان ساداتِ طباطبائی میں سے ہیں اور ان کا شجرۂ نسب حضرت امام حسینؓ سے ملتا ہے ۔ ان کے والد سید شہاب الدین حاکمِ ہمدان تھے ۔ والدۂ گرامی کا نام سیدہ فاطمہ تھا ۔ مشہور عارف سید[2] علاءالدولہ بیابانکی سمنانی (م ۷۳۶ھ) شاہ ہمدان کے رشتے کے ماموں اور ان کے مربی تھے ۔ شاہ ہمدان کا خاندان بڑا معروف اور صاحبِ اقتدار رہا ہے ۔ ساداتِ علوی کو سلاطینِ سلجوقی نے بڑا اقتدار سونپ رکھا تھا ۔ ان میں سے کئی افراد کا لقب "علاءالدولہ" تھا ۔ البتہ سید علاءالدولہ سمنانی نے جب اقتدار ترک کر دیا اور راہِ سلوک اختیار کی تو انہیں "علاءالدین" بھی لکھنے لگے تھے ۔ علویانِ ہمدان میں سے حسنی ، حسینی سادات کے مقابلے میں زیادہ مقتدر تھے[3] ۔ شاہ ہمدان نے البتہ اپنے موروثی مال و منال اور جائدادوں کو وقف فی سبیل اللہ کر دیا تھا ۔ شاہ ہمدان کے والد کے مال و منال اور غلاموں کے بارے میں "خلاصۃ المناقب" میں متعدد اشارے ملتے ہیں مگر شاہ ہمدان نے ان سے ذاتی طور پر کچھ بھی

۱۔ مزدکان قدیم رے اور ساوہ کے درمیان ایک قصبہ رہا ہے ۔ "معجم البلدان" ، ج ۲ ، ص ۱۳۱ ۔

۲۔ علاءالدولہ والدہ کی طرف سے سید تھے : "الاصول الفخریہ فی اصول البریہ" تہران ، ص ۲۰۱ ۔

۳۔ "راحۃ الصدور و آیۃ السرور" ، تہران ص ۴۱ ، ۵۴ ۔

استفادہ نہیں کیا ۔[۱]

شاہ ہمدان نے قرآن مجید حفظ کیا اور متداول علوم و فنون میں کمال پایا ۔ ابھی بارہ برس سے بھی کچھ کم عمر کے تھے کہ شیخ سید علاءالدولہ نے انھیں اپنے ایک مرید اخی ابوالبرکات تقی الدین علی دوستی سمنانی (م ۷۳۴ھ) کی خدمت میں بھیج دیا ۔ کچھ عرصہ تربیت دینے کے بعد اخی علی دوستی نے شاہ ہمدان کو اپنے ایک دوسرے مرشد شیخ شرف الدین محمود مزدقانی رازی (م ۷۶۶ھ اور یہ بھی شیخ علاءالدولہ کے مرید تھے) کی خدمت میں پہنچا دیا ۔ اس طرح شاہ ہمدان کا زیادہ وقت مزدقان (رَے) میں گزرتا تھا ۔ البتہ شیخ محمود کی اجازت سے وہ کبھی کبھی سمنان اور اپنے مولد ہمدان میں چلے جاتے تھے ۔ صاحبِ "خلاصۃ المناقب" نے شاہ ہمدان کی خدمات مرشدین ، خصوصاً شیخ محمود کی خدمت نیز اس دوران میں ان کی عبادات و ریاضات کے حیران کن واقعات نقل کیے ہیں ۔ آپ نے اس زمانے میں جسمانی محنت کے کام بھی انجام دیے ؛ مثلاً سقائی ، باغبانی ، جاروب کشی وغیرہ ۔ انھوں نے ایک مرتبہ شیخ اخی علی دوستی کے ہاتھوں زد و کوب کی صعوبت بھی برضا و رغبت برداشت کی ۔ آپ شیخ محمود کی خانقاہ واقع مزدقان میں سماع کی محافل میں عملاً شریک ہوتے رہے ۔ آپ مرشد کی زیرِ نگرانی مبتدیانِ تصوف کی خاطر سماع کے قائل تھے اور اس ضمن میں ایک مرتبہ فرمایا : "۔ ۔ ۔ سماع از روئے شریعت بدعت ہے اور ناپختہ افراد کی خاطر تو بالکل ممنوع ہونا چاہیے ، البتہ مرشد کی زیر ہدایت جو پختہ کار شدتِ جذبات سے مجبور ہو کر سماع کرنے لگیں ، تو اس سے عشقِ حقیقی کی آگ کو ہوا ملے گی ۔ ایسا سماع روا ہے ۔ یہ ایک بے اختیار عمل ہے جس کی خاطر کسی حجت و برہان کی ضرورت نہیں ہے ۔"

شیخ علاءالدولہ ، شیخ اخی علی دوستی اور شیخ محمود کی صحبت اور تربیت نے شاہ ہمدان کو کندن بنا دیا ۔ آپ تقریباً بیس برس کے تھے جب ۷۳۴ھ میں اخی علی دوستی نے انتقال فرمایا ۔ اُس وقت شیخ محمود نے انھیں دور دراز ممالک کی سیر و سیاحت کا حکم دے دیا ؛ شاہ ہمدان کے ان سفروں کا مقصد تبلیغی اور

۱۔ "خلاصۃ المناقب" (مخطوطہ آکسفورڈ) ، ورق ۳ ب ۔

تربیتی تھا ۔ شاہ ہمدان نے اس سیر و سیاحت کی خاطر خود آمادگی ظاہر کی تھی ۔ وہ کم و بیش بیس برس سفر میں رہے اور اسی دوران میں ان کے مربی شیخ علاءالدولہ سمنانی کا انتقال ہوگیا تھا ۔ شاہ ہمدان کے اس بیس سالہ دورِ سیاحت کے اشارے ''خلاصۃ المناقب'' اور ''مستورات'' میں موجود ہیں ۔

(۲)

آپ ۷۵۳ھ تک سفر میں رہے ، اس سال اپنے وطن ہمدان لوٹے اور (چالیس برس کی عمر میں) شادی کی ۔ جو واقعات انھوں نے اپنے مریدوں سے بیان کیے ہیں ، اُس کے مطابق انھوں نے تقریباً تمام اسلامی ممالک ، بلکہ بعض دوسرے نواحی ممالک میں بھی تین بار گزر کیا ہے ۔ آپ مشکلاتِ راہ کو برداشت کرتے ہوئے شبانہ روز چلتے رہے ۔ ان کا توقف اضطراری ہوتا تھا جس میں وہ آرام یا وعظ فرماتے تھے۔ اُس وقت کے ایران کے متعدد شہروں مثلاً رَے ، بلخ ، بخارا ، بدخشان ، ختلان (موجودہ کولاب ، ترکستان روس) ، ماوراء النہر ، شیراز ، اردبیل ، قبچاق (ترکستان روس) اور مشہد کے علاوہ آپ نے دمشق ، سراندیپ (سیلون) ، لداخ ، کشمیر ، ختا (شمالی چین) اور حجاز کی سیاحت فرمائی ہے ۔ آپ نے ۱۲ مرتبہ حج بیت اللہ کا شرف حاصل کیا ، کچھ دورانِ سیاحت میں اور کچھ اس کے بعد ۔ مثلاً ''روضات الجنات'' ، و ''جنات الجنان'' میں مذکور ہے[1] کہ ایک مرتبہ جب آپ بغرضِ حج کرمان سے گزر رہے تھے تو حضرت سید شاہ نعمت اللہ ولی کرمانی (م ۸۳۴ھ) نے ادائے احترام کی خاطر اپنے ایک مرید کو ان کی خدمت میں بھیجا تھا ۔ شاہ نعمت اللہ اُس زمانے میں بیمار تھے ۔ ظاہر ہے کہ یہ واقعہ ۷۷۵ھ یا اس کے بعد کا ہے ۔[2]

مذکورہ سیاحت کے دوران میں شاہ ہمدان نے برعظیم کا معتدبہ حصہ دیکھا

۱۔ جلد دوم (زیر طبع) ورق ۵۸۸ ۔

۲۔ سید نعمت اللہ جلی کرمانی اس سال یا اس کے بعد کرمان میں متمکن ہوئے ہیں : مسافرتہائے شاہ نعمت اللہ ولی ، ص ۴۳-۴۴ (اصفہان) ۔ مؤلف ڈاکٹر حمید فرزام ہیں ۔

ہے ۔ آپ نے حضرت شیخ یحییٰ منیری بہاری (م ۷۸۲ھ) سے 'خرقہ' اجازہ' بھی حاصل کیا تھا ۔ بعض سفروں میں سید اشرف جہانگیر سمنانی (م ۸۰۸ھ) بھی شاہ ہمدان کے ساتھ تھے ۔ جموں و کشمیر کی وادی میں شاہ ہمدان ۷۷۴ھ[1] میں آئے اور پھر معنوی طور پر اس وادی کو کبھی فراموش نہ کیا ۔

چالیس سال کی عمر میں شاہ ہمدان جب واپس آئے تو اپنے تدریسی و تبلیغی کاموں میں مصروف ہوگئے ۔ سفر کے دوران میں ان کی ملاقات مشہور عارف شیخ محمد بن محمد اذکانی اسفرائنی (م ۷۷۸ھ) سے بھی ہوئی تھی ۔ شیخ نے شاہ ہمدان کو خرقہ' اجازہ عطا فرمایا تھا اور ان ہی کے حکم سے شاہ ہمدان نے ایک سید زادی سے شادی کی تھی ۔ شاہ ہمدان نے اپنے شہر میں مساجد اور خانقاہیں بنوائیں اور جائدادیں فی سبیل اللہ قرار دے دیں ۔ جو کچھ بچا تھا اُس کا مصرف ختلان میں ہوا ۔ آپ غربا و مساکین کی دل کھول کر مدد کرتے اور خود قوت لایموت پر گزر بسر کرتے تھے ۔ جعفر رستاق بازاری بدخشی لکھتا ہے :

''شاہ ہمدان اس قدر فیاض تھے کہ ہزاروں درہم و دینار غربا و فقرا میں بانٹ دیتے تھے ۔'' ہمدان میں آپ نے طالبانِ حق کی خاطر سلسلہ' وعظ و تبلیغ شروع کر رکھا تھا اور ساتھ ساتھ تصنیف و تالیف کے کاموں میں بھی مصروف تھے ۔ اپنے زیادہ اوقات کو آپ ''گنبدِ علویان''[2] نامی معروف معبد میں گزارتے جو اب بھی باقی ہے ۔ مگر سیاحت و جہاں گردی کی تربیت سے استفادہ کیے بغیر کیسے رہتے ؟ آپ نواح میں جاتے اور دعوت الی اللہ کا فریضہ انجام دیتے ۔ آخر آپ کی نگاہِ انتخاب خطہ' ختلان پر پڑی اور تقریباً ۷۷۳ھ میں آپ وہاں منتقل ہو گئے ۔ آپ کے قیامِ ہمدان کے واقعات اشاراتی پیرائے میں اسی قدر ملتے ہیں ۔

ختلان سے شاہ ہمدان کو خاص محبت تھی ۔ وہاں آپ نے ایک پورا گاؤں خریدا ۔ اس میں ایک بڑی خانقاہ اور مدرسہ قائم کیا ، اپنے خرچ سے لنگر چلوایا اور ان سب چیزوں کو وقف فی سبیل اللہ قرار دے دیا دیا تھا ۔ اس گاؤں کا

۱۔ ''مستورات'' (عکس مخطوطہ انڈیا آفس ، ورق ۴ - ۵) ۔ اس کتاب کا ایک ناقص مخطوطہ کتب خانہ خانقاہ احمدی تہران میں بھی موجود ہے ۔

۲۔ ملاحظہ ہو ماہنامہ ''المعارف'' ، لاہور ، دسمبر ۱۹۶۹ع میں راقم الحروف کا مترجمہ مضمون : ''از ہمدان یا کشمیر ۔''

نام ''قریۂ طوطی علی شاہ'' تھا اور اس میں شاہ ہمدان نے اپنے مزار کی خاطر جگہ مخصوص کی تھی، چنانچہ وہیں دفن ہوئے ۔ شاہ ہمدان وہاں شروع میں تبلیغی ضرورتوں کی خاطر جاتے تھے ، بعد میں ہمدان کو ترک کرکے وہیں منتقل ہوگئے ۔

صاحب ''خلاصۃ المناقب'' نے ۷۷۳ھ میں شاہ ہمدان سے پہلی بار ملاقات کی ۔ اُس وقت آپ اپنے ایک ختلانی مرید اخی حاجی علی معروف بہ ''اخی حق گو'' کے ہاں قیام پذیر تھے ۔ جعفر بدخشی کو متعدد آزمائشوں اور امتحانوں میں جانچنے کے بعد شاہ ہمدان نے مرید بنایا تھا ۔ اور یہی وہ سال ہے جس میں شاہ ہمدان اور امیر تیمور لنگ گورگانی (۷۷۱—۸۰۷ھ) کے درمیان ملاقات ہوئی ۔

''خلاصۃ المناقب'' (۷۷۳-۷۷۴ھ) میں شاہ ہمدان کے کئی سفروں کا ذکر ہے ۔ مثلاً آپ تبلیغِ حق کی خاطر اندراب ، نواح بدخشان ، بلخ ، بخارا نیز اردبیل تشریف لے گئے ۔ اس کتاب میں مذکور ہے کہ آپ ماوراءالنہر کے مختلف علاقوں میں تبلیغ فرماتے رہے ہیں ۔ مذکورہ تمام شہروں میں ان کے کئی مرید موجود تھے ۔ ان کے معنوی نفوذ سے علماے سُو ، امرا اور خود امیر تیمور خائف ہونے لگا ۔ ان کی حق گوئی نے علماے سُو کی دنیا طلبی کے طلسم کو توڑ دیا تھا ۔ اس گروہ نے ایک مرتبہ شاہ صاحب کو زہر کھلا دیا لیکن تائیدِ ایزدی سے وہ بچ گئے ۔ زہر قے ہو جانے سے خارج ہوگیا مگر اس کا اثر ساری عمر باقی رہا اور اس کی وجہ سے کبھی کبھی انھیں تکلیف ہو جاتی تھی ۔ امرا و حکام نے بھی شاہ ہمدان کی آوازِ حق گوئی کو دبانے کی پوری کوشش کی اور طرح طرح کی چالیں چلیں ۔ ان کے سلسلہ ہائے وعظ و تبلیغ میں رکاوٹ ڈالنے کی خاطر اوباش و الواط سے حملے کروائے گئے ، انھیں ڈرانے دھمکانے کے حربے استعمال کیے گئے ، مگر شاہ ہمدان پر ان باتوں کا کچھ اثر نہ پڑا ۔ وہ کما کان حق گوئی ، ظلم و تعدی کے خلاف بولے اور اصلاحی کاموں میں بے خوف و خطر مصروف رہے ۔ ان حالات میں ایک مرتبہ حاکمِ بلخ و بخارا کو لکھا تھا[۱]:

''آپ نے کہا تھا کہ میں یہاں تبلیغِ حق شروع کروں ، اوباش میرے کاموں میں روڑے نہیں اٹکائیں گے مگر آپ کا یہ وعدہ پورا نہ ہو سکا

۱- ''مجموعۂ مکاتیب ۔''

. . . البتہ میں اپنے اس عزم بالجزم کا اعلان کر دوں کہ میں نے خالقِ ارض و سما کے حضور وعدہ کر رکھا ہے کہ میں مشکل سے مشکل حالات میں بھی اعلان حق سے باز نہ رہوں گا . . . اگر یہاں کے ملعون یزید سرشتی کو ترک نہ کریں تو مجھے پروا نہ ہوگی - میں ہرچہ بادا باد ، اپنے دادا حضرت حسین رض کی سنت پر گامزن رہوں گا -"

جب بد باطنوں کی ریشہ دوانیاں شاہ ہمدان کے سامنے ماند پڑ گئیں ، تو ان جاہ طلبوں نے امیر تیمور کے کان بھرنا شروع کیے - علمائے سو اور امرائے تیموری کی شیطانی جاسوسیت کو صاحبِ "روضات الجنات" و "جنات الجنان" نے اس طرح بیان کیا ہے[1] :

ایک زبردست صاحبِ رسوخ شخص امیر سید علی ہمدانی ان علاقوں میں تبلیغ کرتا اور لوگوں کو اپنا ہمنوا اور معتقد بناتا جا رہا ہے - بڑے بڑے امرا دھڑا دھڑ اُس کے مرید بنتے جا رہے ہیں اور وہ سیاسی باتوں سے بھی نہیں چوکتے - علم شاہ ختلانی کی اولاد میں ایک نامور امیر ، خواجہ اسحٰق علی شاہی ختلانی ہے جس کا ان علاقوں میں بڑا اثر و رسوخ ہے - یہ شخص بھی علی ہمدانی کا جان نثار مرید بن چکا ہے - اس اسحٰق ختلانی بن امیر آرام شاہ کی دیکھا دیکھی دوسرے امرا بھی علی ہمدانی کے مرید بنتے جا رہے ہیں - آپ ذرا سوچیں کہ یہ شخص ایک طاقتور فتنہ بن کر آپ کی حکومت کا تختہ الٹ دے گا - اس کے مقاصد کچھ ایسے ہی نظر آتے ہیں -

امیر تیمور نے پہلے خواجہ اسحٰق کو اپنے دربار میں طلب کیا اور حکم دیا کہ سید علی ہمدانی نامی شخص کی دی ہوئی یہ پگڑی سر سے اتار دو اور آیندہ کے لیے اُس کا ساتھ ترک کر دینے کا وعدہ کرو ورنہ تمھارا عہدہ جاتا رہے گا اور جرمانہ بھی کیا جائے گا - خواجہ نے فرمایا : "میں کدخدائی کے عہدے سے دست بردار ہوتا ہوں - رہی حضرت علی ہمدانی کی پگڑی تو وہی شخص پگڑی سر سے اتار سکتا ہے جو میرا سر قلم کر دے -" امیر تیمور کو غصہ آیا اور بولا : "ابھی تو تمھیں دو سو گھوڑے یرغمال کے طور پر سرکاری

۱- جلد دوم (زیر طبع) ، ورق ۵۸۷ -

عمال کے حوالے کرنا ہوں گے اور آیندہ کی خاطر ہم تمھاری حرکات پر نظر رکھیں گے ۔" خواجہ نے گھوڑے بطور جرمانہ پیش کر دیے اور دربار سے قطع تعلق کر لیا ۔

اب شاہ ہمدان کو دربار میں بلایا گیا ۔ تیمور نے پوچھا : "کیا یہ سچ ہے کہ آپ اقتدار کے حصول کی خاطر امرائے دربار سے سازباز کرتے اور لوگوں کو ورغلانے کی خاطر میری باتوں کا بتنگڑ بنا رہے ہیں ؟ میں ابھی ان امور کے بارے میں پوچھ گچھ کر رہا ہوں ۔ اگر صحیح ثابت ہوا تو میں آپ اور یہاں کے سب سادات کا قلع قمع کر دوں گا ۔" شاہ ہمدان بادشاہ کو ٹوک کر بولے : "ایک ہوس پرور اور جاہ طلب سفاک سے توقع بھی یہی ہے مگر تمھیں جاننا چاہیے کہ دنیاوی مال و متاع کو مردار اور اُس کے طلاب کو کتے کہا گیا ہے ۔ ہم نے اسے خود ٹھکرا دیا ہے اور جب وہ 'سگ لنگ' کو مل سکتی ہے تو پناہ بخدا میں کیوں اُس کے درپے ہوں گا ؟" تیمور کو اس جواب سے انتہائی طیش آیا اور اس تلملاہٹ میں بولا : "آپ اور آپ کے اہلِ خاندان جلد از جلد میری قلمرو سے باہر چلے جائیں ورنہ میری تیغ بے نیام برسنے لگے گی ۔" شاہ ہمدان بولے : "ہم آج سے خدا کے گھروں ، مساجد ، میں پناہ لیں گے اور جلد ہی تمھاری قلمرو سے باہر چلے جائیں گے ۔" اس ملاقات کے بعد شاہ ہمدان نے اپنے مریدوں کو فرمایا : "مجھے تو پہلے ہی اشارۂ غیبی مل چکا تھا کہ کشمیر جاؤں اور اعلائے کلمۃ اللہ کی خاطر وہاں کام کروں ۔ یہ تہدید تو ایک ظاہری امر ہے[1] ۔"

مشہور ہے کہ تیمور کو بعد میں شاہ ہمدان سے تلخ کلامی پر ندامت ہوئی ۔ اُس نے ان سے معذرت کی اور اپنا حکمِ جلاوطنی واپس لے لیا ۔ مگر شاہ ہمدان نے اپنے ارادے پر نظرِ ثانی کرنے سے معذوری ظاہر کر دی ۔ استاد سعید نفیسی مرحوم (م ۱۹۶۶ع) کے بقول شاہ ہمدان کے مزار کو امیر تیمور نے ہی بنوایا ہے ۔[2] بہرحال عرفِ عام میں شاہ ہمدان ، امیر تیمور کی تہدید کے

---

۱ ۔ "مستورات" (انڈیا آفس کتب خانہ) ، ورق ۹۲ ۔

۲ ۔ "تاریخ نظم و نثر فارسی در ایران و در زبان فارسی" جلد دوم ، ص ۷۵۳ ۔

نتیجے میں جموں و کشمیر کی وادی میں وارد ہوئے - مرزا اکمل الدین محمد کامل بدخشی کشمیری (م ۱۱۳۱ھ) نے لکھا ہے :

گر نہ تیمور شور و شر کردی
کی "امیر" این طرف گزر کردی ؟

جموں و کشمیر کی وادی اور اس کے نواح میں ہمہ گیر دینی اور اجتماعی خدمات انجام دینے کی وجہ سے شاہ ہمدان کو "بانیِ مسلمانی در کشمیر" کہا جاتا ہے - اقبال نے ذکرِ کشمیر میں ہی شاہ ہمدان کی تعلیمات کو جگہ دی ہے - اس اجمال کی کسی قدر تفصیل ناگزیر ہے -

کشمیر میں دینِ اسلام آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں نمایاں طریقے سے پھیلا سکا - اس ضمن میں سب سے نمایاں خدمات شاہ ہمدان اور ان کے رفقائے کار کی ہیں - یوں تو محمد بن قاسم غازی کے حملے ۹۳ھ (۷۱۲ع) سے پہلے بھی اکا دکا مسلمان کشمیر میں موجود تھے ، خصوصاً تارا پیڈیا (۶۹۳-۷۳۵ع) کی سلطنت میں[1] - اس حملے کے نتیجے میں مفتوحہ علاقوں کے کئی مسلمان کشمیر میں جانے لگے - اس تعداد میں کچھ اضافہ سلطان محمود غزنوی (م ۴۲۱ھ/۱۰۳۰ع) کے حملوں کے نتیجے میں ہوا - سلطان نے ۴۰۴، ۴۱۲ اور ۴۱۳ ہجری میں وادیٔ جموں و کشمیر پر تین حملے کیے اور جزوی کامیابی حاصل کی اور اس کی فوج کے متعدد سپاہی کشمیر میں بس گئے تھے[2] - ان مسلمانوں کی اولاد کی موجودگی کا ذکر راجا ہرش (۱۰۸۹-۱۱۰۱ع) کے عہد کی تاریخ نیز اطالوی سیاح مارکوپولو کے "سفر نامہ" میں ملتا ہے - مارکوپولو ۱۲۷۵ع سے ۱۲۷۷ع تک کشمیر میں رہا ہے[3] - مگر کشمیر کے حالات کی ابتری کے نتیجے میں آٹھویں صدی ہجری کے اوائل تک بہت سے مسلمان کشمیر چھوڑ کر جا چکے تھے اور تھوڑے سے ہی باقی رہ گئے تھے -

شاہ مرزا پاشاہ میر نامی ایک مسلمان وادیٔ سوات سے ہجرت کر کے کشمیر

۱- "تاریخ حسن" (فارسی) جلد دوم ، ص ۸۴-۸۵ -

۲- "زین الاخبار گردیزی" ، تہران ۱۳۴۷ش ، ص ۱۸۵ -

۳- *Travels of Marcopolo* ، لندن ، ۱۹۳۹ع -

آیا ۔ یہ آٹھویں صدی ہجری کا ابتدائی دور تھا ۔ وہ راجا سمبھا اور اُس کے ولی عہد سہدیو کا معتمد بن گیا ۔ زولچھ یا ذوالقدر خان ، حاکم کابل کے سپہ سالار کی افواج نے ۷۲۰ھ/۱۳۲۰ع میں کشمیر پر حملہ کیا اور لوٹ مار کا بازار گرم کر دیا ۔ اس حالت میں راجا سمبھا اور سہدیو کشمیر سے بھاگ گئے ۔ عجب اتفاق دیکھیے کہ لداخ کے حاکم کے بیٹے رنچن نے جو ان دنوں کشمیر میں اپنے کچھ فوجی دستوں کے ساتھ سیاحت کر رہا تھا ، شاہمیر کے ساتھ مل کر حملہ آوروں کو بھگا دیا اور اس مطلق العنانی کے دور میں رنچن کشمیر کا بادشاہ بن گیا ۔

راجا رنچن بدھ مذہب کا پیرو تھا مگر شاہمیر کی باتوں نے اُسے اسلام کا خاصا گرویدہ کر رکھا تھا ۔ اس زمانے میں ایک عارف باللہ سید عبدالرحمٰن شرف الدین بلبل شاہ (سہروردی حنفی ترکستانی) کشمیر میں تشریف فرما ہو کر تبلیغِ اسلام کی خاطر سرگرم تھے ۔ ان ہی کے ہاتھوں سلطان رنچن نے اسلام قبول کیا اور کشمیر کے اس پہلے مسلمان سلطان نے صدرالدین کا لقب اختیار کیا (۷۲۵ھ) ۔ مگر اس کے دو سال بعد سید بلبل شاہ کا (۷۲۷ھ) اور مزید ایک سال بعد ۷۲۸ھ میں اس سلطان کا انتقال ہو گیا ۔ اس دوران میں حضرت بلبل شاہ کے ہاتھوں دس ہزار افراد مسلمان ہو چکے تھے ۔

۷۲۸ سے ۷۴۳ ہجری تک کا پندرہ سالہ دور کشمیر کی خانہ جنگی کا دور ہے ۔ سلطان صدرالدین کی بیوی کوٹا رانی اور اُس کے بھائی مہادیوا نے شاہمیر اور دوسرے مسلمانوں کی بڑی مزاحمت کر رکھی تھی اور ان کے استیصال کے درپے تھے ۔ اس بد احوالی کے دور ہی میں شاہ ہمدان نے ۷۴۱ھ میں کشمیر سے گزر کیا تھا اور اُس کے بعد اپنی آمد (۷۷۴ھ) تک وہ اس علاقے کے حالات سے خود کو باخبر رکھے رہے ۔ ۷۶۰ھ اور ۷۷۳ھ کے واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سالوں میں شاہ ہمدان کے عمزاد میر سید تاج الدین اور میر سید حسین سمنانی کشمیر میں تھے اور یہاں کے حالات کے بارے میں ان کو مفصل اطلاع دے رہے تھے ۔

۷۴۳ھ میں شاہمیر نے اپنے مخالفوں کو شکست دے کر تختِ کشمیر پر قبضہ کر لیا تھا ۔ اب وادی میں نسبتاً امن و امان قائم تھا (شاہمیری سلسلے کے بادشاہوں نے ۹۶۲ھ تک کشمیر پر حکومت کی ہے) ۔ ۷۴۸ھ میں سلطان کے انتقال پر اس کا بیٹا میرزا جمشید تخت نشین ہوا جس نے تقریباً ۱۴ ماہ تک حکومت

کی ۔ اس کے بھائی علاء الدین (۷۴۹ - ۷۵۵ھ) نے حالات کو بہت بہتر بنا لیا تھا ۔ اسی دوران میں حضرت مخدوم جہانیاں جہانگشت (م ۷۸۵ھ) کشمیر میں تشریف لے گئے اور تین ہفتے کے بعد وہاں سے لوٹ آئے تھے[1]۔ شاہ ہمدان کا قیام کشمیر علاء الدین کے دو فرزندوں سلطان شہاب الدین (۷۵۵ - ۷۷۵ھ) اور سلطان قطب الدین (۷۷۵ - ۷۹۶ھ) کے ساتھ وابستہ ہے ۔

سلطان شہاب الدین نے اپنے مرشد میر سید حسین سمنانی کے ذریعے شاہ ہمدان اور دیگر سادات کے کشمیر میں آنے کے بارے میں رضا مندی ظاہر کی تھی ۔ جب ۷۷۴ھ میں شاہ ہمدان چھ یا سات سو سادات کے ساتھ کشمیر میں تشریف فرما ہوئے تو سلطان شہاب الدین وادی سے باہر سرہند کے نزدیک سلطان فیروز شاہ تغلق (۷۵۲ - ۷۹۰ھ) سے برسر پیکار تھا ۔ سلطان کے بھائی اور ولی عہد قطب الدین نے شاہ ہمدان اور دیگر سادات کرام کا استقبال کیا ۔ سادات کا یہ عظیم الشان قافلہ جموں و کشمیر کی وادی کے گوشے گوشے میں پھیلا اور شاہ ہمدان کی حکمتِ عملی کے مطابق تبلیغِ اسلام اور ان علاقوں کی کایا پلٹنے میں لگ گیا ۔

شاہ ہمدان نے سرہند کے محاذِ جنگ پر جا کر سلطان شہاب الدین اور سلطان فیروز شاہ تغلق کے درمیان صلح کروائی ۔ ان کے ایما پر سلطان فیروز شاہ تغلق نے اپنی تین بیٹیاں بالترتیب ولی عہد قطب الدین ، حسن خان بن سلطان شہاب الدین اور سلطان کی افواج کے سپہ سالار حسن بہادر بن میر سید تاج الدین سمنانی کے حبالۂ عقد میں دے دیں اور اس طرح سلاطینِ دہلی و کشمیر رشتہ دار بن گئے ۔[2]

شاہ ہمدان کم و بیش پانچ برس کشمیر میں رہے ہیں ؛ ۷۷۴ھ میں چار ماہ تک ، ۷۸۱ سے ۷۸۳ھ تک اڑھائی سال اور تیسری بار ۷۸۵ تا ۷۸۶ھ تقریباً دو سال تک ، مگر ۷۷۴ تا ۷۸۶ ہجری کے دوران میں وہ یہاں کی ساری تبلیغی اور اصلاحی سرگرمیوں کی عملی رہنمائی فرماتے رہے ۔ ان کی تبلیغی کوششوں کے نتیجے میں ۳۷ ہزار سے زائد افراد نے دین اسلام قبول کیا ۔ وہ ایک شیریں بیان

۱۔ "تاریخ حسن" جلد دوم ، ص ۱۷۰ ۔

۲۔ ایضاً ، ص ۱۷۲ ۔

واعظ تھے اور غیر مسلموں نے کئی مناظروں میں ان سے منہ کی کھائی ۔ کشمیر میں عربی اور فارسی زبانوں کی تدریس کی ترویج ، عام اسلامی علوم و فنون کے رواج اور صنعت و حرفت مثلاً شال بافی و قالین بافی وغیرہ کی سرپرستی کرنے میں آپ پیش پیش رہے ہیں[۱]۔ اقبال نے فرمایا ہے :

خطہ را آن شاہ دریا آستین
داد علم و صنعت و تہذیب و دین

یہاں پر اس امر کی طرف اشارہ کر دیا جائے کہ شاہ ہمدان کے اکلوتے صاحبزادے میر سید محمد ہمدانی (م ۸۵۴ھ) نے بھی ، جو سلطان بت شکن کے زمانے (۷۹۶-۸۲۰ھ) میں ۱۵ سال تک کشمیر میں رہے (۷۹۶-۸۱۱ھ) ، اپنے والد گرامی کی سرگرمیوں کے مطابق تبلیغی اصلاحی کاموں کو آگے بڑھایا ۔ اس عہد میں کشمیر کی حکومت شرع اسلامی کے مطابق تھی اور قوانین اسلامی نافذ تھے ۔ سری نگر کے نزدیک ''مسجد شاہ ہمدان'' یا ''خانقاہ معلیٰ'' کے نام سے جو مشہور زیارت گاہ ہے ، اسے میر سید محمد ہمدانی ہی نے ۷۹۸ھ میں بنوایا تھا ۔ اس مقام کو ''علاء الدین پورہ'' کہا جاتا ہے اور شاہ ہمدان یہاں وعظ فرماتے اور عبادات و ریاضات انجام دیتے رہے ہیں ۔

(۳)

شاہ ہمدان ایک معتدل روش کے حامل ، با بصیرت اور با شرع درویش تھے ۔ انہوں نے بادشاہوں اور امرا کی اصلاح کی اور ان کے نفوذ سے شریعتِ اسلامیہ کے احکام کو نافذ فرمایا ۔ وہ اکلِ حلال کی خاطر ٹوپیاں سیتے اور اپنے مریدوں کو نذر و نیاز لینے سے منع فرماتے تھے ۔ وہ علوم و فنون کے بہت بڑے مشتاق تھے ، وہ شخصی امور میں کبھی کسی سے انتقام نہیں لیتے ، البتہ احکام دین کو بیان کرنے اور ان پر عمل کرنے کے سلسلے میں بہت سخت تھے ۔ شاہ ہمدان کو بعض حضرات نے مذہبِ حنبلی یا تشیّع سے منسوب کیا ہے جو از روئے تحقیق صحیح نہیں

۱- *Kashir* ، جلد اول ، ص ۸۴-۹۲ ؛ جلد دوم ، ص ۳۸۲ ۔

ہے[۱] - وہ مذہب شافعی پر تھے مگر چونکہ کشمیر اور اُس کے نواح میں مذہب حنفی کا دور دورہ تھا ، انھوں نے کبھی لوگوں کو شافعی بننے کی ترغیب نہیں دی بلکہ اپنی کئی کتابوں میں فقہی اختلافات پر زور نہ دینے کی تلقین کی ہے - وہ فرقہ بندی کے سخت مخالف تھے -[۲]

(۴)

۷۸۶ ہجری کے اواخر میں شاہ ہمدان کشمیر سے ایک سفر پر روانہ ہوئے - اس سفر کی غایت مختلف فیہ ہے - ایک روایت ہے کہ صحت کی خرابی کی بنا پر تبدیلیِ آب و ہوا کی خاطر ختلان جا رہے تھے - بعض نے لکھا ہے کہ ان کی منزل مقصود مکہ مکرمہ تھی جہاں وہ عمرہ ادا کرنا چاہتے تھے[۳] - راستے میں سلطان پاخلی ملک خضر شاہ نے آپ سے التماس کی کہ چند روز اُس کے ہاں رہیں اور وہاں کے لوگوں کو اپنی صحبت سے مستفید کریں - آپ دس دن تک وہاں رہے - ''خلاصۃ المناقب'' کی روایت کے مطابق پہلی ذی الحجہ کو آپ سخت بیمار ہو گئے - یہ بیماری مرض الموت ثابت ہوئی ، پانچ دن تک آپ اسی طرح درد و کرب میں رہے - اس دوران میں آپ نے صرف پانی پینے پر اکتفا کیا - علاج چارہ گر ثابت نہ ہوا - چنانچہ آپ نے ۶ ذی الحجہ ۷۸۶ھ (بروز چہار شنبہ) کو ارتحال فرمایا - وفات کے وقت آپ نے ''یا اللہ یا رفیق یاحبیب'' اور بسم اللہ الرحمٰن الرحیم'' کا ورد کیا اور حسنِ اتفاق سے از روئے ابجد یہی کلمات آپ کا سالِ وفات ہیں (۷۸۶ھ) - آپ کی وفات پر جو قطعات شاعروں نے لکھے ہیں ، ان میں سے یہ قطعہ مسجد شاہ ہمدان کی ایک دیوار پر کندہ ہے :

حضرت شاہ ہمدان کریم
آیۂ رحمت ز کلام قدیم

۱- ''انتساب تشیّع : مجالس المؤمنین'' ، جلد دوم ، تہران ۱۳۷۵ھ ، ص ۱۳۸- ۱۴۰ اور حنبیلت : *Kashir* جلد دوم ، ص ۶۱۸ - ملاحظہ ہوں :''ذخیرۃالملوک'' اور ''خواطریہ'' -

۲- ''خلاصۃ المناقب -''

۳- ملاحظہ ہو ماہنامہ ''المعارف'' ، لاہور ، مارچ ۱۹۷۰ع -

گفت دمِ آخر و تاریخ شد
''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم''

شاہ ہمدان کا انتقال پاخلی[1] میں ہوا - یہ مقام پاکستان اور افغانستان کی سرحد کے پاس ہے اور ابھی تک زیارت گاہ ہے ، مگر حسب وصیت نعش مبارک کو آپ کے مرید ختلان لے گئے تھے - آپ کا مزار ابھی تک صحیح و سالم ہے - یہاں آپ کے خاندان کے دس دیگر افراد بھی مدفون ہیں جن میں آپ کی بہن سیدہ ماہ خراسانی اور صاحبزادے میر سید محمد ہمدانی شامل ہیں - اس مقام پر (جو افغانستان و روس کی سرحد کے نزدیک ہی واقع ہے) بقول اُستاد سعید نفیسی مرحوم مزار کے نزدیک ایک کتابخانہ قائم کیا گیا ہے اور مزار کی مرمت بھی کی گئی ہے[2]-

شاہ ہمدان کے اکلوتے صاحبزادے کا ہم نے ذکر کر دیا ہے - ان کی ایک صاحبزادی کا ذکر ملتا ہے جو ان کے مرید و خلیفہ خواجہ اسحٰق ختلانی کی زوجہ تھیں - ان کے دیگر اخلاف و احفاد کا ذکر یہاں بے محل ہوگا -

(۵)

شاہ ہمدان کی فارسی اور عربی تصانیف کی تعداد سو سے زیادہ ہے - ان میں سے مندرجہ ذیل ۴٦ کتابیں (پہلی ۵۴ فارسی اور باقی ١٩ عربی میں) راقم الحروف کی نظر سے گزری ہیں :

١- ذخیرۃ الملوک :

یہ مبسوط کتاب دو بار چھپ چکی ہے[3] اور اُس کے مخطوطات دنیا کے تمام بڑے بڑے کتب خانوں میں موجود ہیں - اس کا اردو ، ترکی ، فرانسیسی اور لاطینی میں ترجمہ بھی ہو چکا ہے[3] - ساتویں باب کے پشتو ترجمے کا مخطوطہ

١- راقم الحروف سے گفتگوئے استاد -
٢- امرتسر ١٣٢١ ہجری اور بمبئی سال مذکور نہیں ہے -
٣- *Kashir* ، جلد اول ، ص ٩٠ -
۴- مخطوطہ کتب خانۂ انڈیا آفس ، مترجم حضرت اخوند درویزہؒ ہیں -

بھی موجود ہے ۔[۱] کتاب کا موضوع دین و اخلاق و سیاست ہے ۔ اس کے موضوعات کا تنوع خواجہ نصیر الدین طوسی (م ٦۷۲ھ) کی ''اخلاقِ ناصری'' علامہ جلال الدین دوانی شیرازی (م ۹۰۸ھ) کی ''اخلاقِ جلالی'' اور حسین واعظ کاشفی ہراتی (م ۹۱۰ھ) کی ''اخلاق محسنی'' (یا ''محسنین'') سے کہیں زیادہ ہے ۔ اسی کتاب کے مطالعے سے علامہ اقبال ، شاہ ہمدان کی ہمہ گیر بصیرت کے قائل ہو کر فرماتے ہیں :

گفتہ ای از حکمتِ زشت و نکوی
پیرِ دانا نکتہ ٔ دیگر بگوی
مرشدِ[۲] معنی نگاہان بودہ ای
محرم اسرار شاہان بودہ ای
ما فقیر و حکمران خواہد خراج
چیست اصل اعتبار تخت و تاج ؟

اس کتاب کے مندرجہ ذیل دہ گانہ ابواب اس کے مطالب کے غماز ہیں :

باب اول : ایمان کی شرائط اور لوازمات ۔

باب دوم : بندگانِ خدا کے حقوق کی ادائیگی ۔

باب سوم : مکارمِ اخلاق اور حاکمانِ اسلام کی خاطر خلفائے راشدینرض کی متابعت کے بارے میں ۔

باب چہارم : والدین ، زوجہ ، اولاد ، اعزہ و اقارب اور ماتحتوں کے حقوق ۔

باب پنجم : سلطنت و حکمرانی ، ولایت و امانت کی شرائط اور عدل و انصاف برتنے کے احکام ۔

باب ششم : سلطنتِ معنوی اور خلافتِ انسانی کے اسرار ۔

باب ہفتم : امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے احکام اور مفصل آداب ۔

۱۔ اقبال کا حاشیہ : ''محرم اسرار شاہان . . . الخ ، اشارہ بہ کتاب ذخیرۃ الملوک کہ از تصانیف حضرت شاہ ہمدان است ۔''

۲۔ منجملہ مخطوطہ ۳۸۷۱ کتب خانہ مجلس شورائے ملی ، تہران ۔

باب نہم : دنیاوی امور میں اعتدال برتنے اور مشکلات پر صبر و شکر کرنے کی تلقینات -

باب دہم : فخر غرور کے اسباب ، اُس کی مذمت اور علاج -

یہ کتاب کسی مریدِ صادق کی درخواست پر تالیف ہوئی -

۲- مرأت التائبین :

اس رسالے کے مندرجہ ذیل چار باب ہے :

توبہ کی حقیقت ، کس چیز سے توبہ کی جائے ؟ توبہ کی شرائط اور اُس پر ثابت قدمی - اس رسالے کو شاہ ہمدان نے اپنے مرید بہرام شاہ ، حاکم بلخ و بدخشاں ، کی درخواست پر لکھا - رسالے کا موضوع توبۃ النصوحا ہے - ضمناً اس میں صغائر و کبائر اور عبادات و ریاضات کی فقیہانہ بحثیں بھی آ گئی ہیں - اسی طرح نفسِ امّارہ ، نفسِ لوّامہ اور نفسِ مطمئنہ کے بارے میں شواہد مندرج ہیں -

۳- مشارب الاذواق :

یہ رسالہ شیخ ابن فارض مصری متوفی ٦۳۲ھ (عمر بن ابی الحسن) کے معروف "خمریہ میمیہ" قصیدے کی عرفانی شرح پر مشتمل ہے - ابن فارض مصری کے مطبوعہ دیوان[۲] میں ۴۱ اشعار ہیں مگر شاہ ہمدان نے صرف ۳۵ اشعار کی شرح لکھی ہے - یہ رسالہ اس قصیدے کی معروف شرحوں[۳] میں سے ایک ہے - اس میں اصطلاحات صوفیہ سے جا بجا استفادہ کیا گیا ہے - عربی اور فارسی اشعار کے ذریعے مفہوم کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے -[۴]

۱- بیروت ۱۹۵۷ع ، ص ۱۴۰-۱۴۲ -
۲- ملاحظہ ہو مقدمہ "لوامع" جامی ، تہران ، صفحہ ک ل -
۳- ایک مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی لاہور کے کتب خانے میں بھی موجود ہے -
۴- کانپور ۱۳۰۰ ہجری ، امرتسر ۱۹۳۳ع ، لاہور ۱۳۴۴ ہجری -

۴- اورادِ فتحیہ :

یہ رسالہ[1] ، اس کی شرح[2] اور خلاصہ[3] چھپ چکا ہے - اس رسالے میں مؤلف نے سالکانِ راہِ باری کی خاطر ضروری ہدایات اور مسنون اوراد و وظائف کا ایک مجموعہ پیش کیا ہے - لاالہٰ الا اللہ ، آیۃالکرسی اور ذکر کے فضائل پر مفصل بحث کی ہے ، نیز ''کبرویہ'' سلسلے کے بانی شیخ نجم الدین کبریٰ کے کئی وظائف درج کیے ہیں -

۵- سیر الطالبین[4] :

رسالے کا موضوع سیر و سلوک اور نفس کا تزکیہ و تطہیر ہے - اس رسالے کو شاہ ہمدان کے بعض مریدوں نے اُن کی مختلف نگارشات کی مدد سے مرتّب کیا ہے - اس میں شاہ ہمدان کی کئی غزلیات کے اشعار سے بھی استشہاد کیا گیا ہے -

۶- ذکریہ :

اسی نام سے شاہ ہمدان کا ایک رسالہ عربی میں ہے جس کا ذکر آئندہ سطور میں ہوگا - یہ رسالہ چھپ چکا ہے[5] - موضوعات میں اذکار کی اہمیت ، ذکرِ خفی کی فضیلت اور صوفیاے کبرویہ کے آداب شامل ہیں -

۷- مجموعۂ مکاتیب :

شاہ ہمدان نے وقتاً فوقتاً اپنے مریدوں اور عقیدت مندوں کو خطوط لکھے

۱- تہران (سال مندرج نہیں) - شارح محمد بن جعفر جعفری ہیں -
۲- کراچی ، سلطان حسین اینڈ سنز -
۳- منجملہ مخطوطہ ۲۵۰۰ کتب خانہ ملی ملک ، تہران -
۴- ضمیمہ ''فضل الکتاب لوصل الخطاب'' ، جلد اول اور ضمیمہ ''تذکرہ شیخ کججی -''
۵- مخطوطات ۲۵۰۰ اور ۴۲۷۴ ملی ملک اور انڈیا آفس نیز برٹش میوزیم کے مخطوطات وغیرہ کی رو سے -

ہیں ۔ راقم الحروف کی دسترس میں جو ۲۳ خطوط[1] ہیں ، ان میں سے بعض سلطان قطب الدین ، علاءالدین ، نورالدین جعفر بدخشی ، سلطان محمد بہرام شاہ مذکور اور کونار پاخلی کے حاکم غیاث الدین کے نام ہیں ۔ یہ مکاتیب ناصحانہ ہیں اور بعض کا لہجہ غیر معمولی طور پر مؤثر اور دلپذیر ہے ۔ ایک خط میں سلطان قطب الدین کو حکم فرماتے ہیں کہ ''شرعی احتساب اور اکلِ حلال کے کسب کی خاطر ضروری سہولتیں فراہم کرے'' ۔ حاکم پاخلی غیاث الدین کے نام خط میں شاہ ہمدان شاکی ہیں کہ وہاں کے علماے سو اور اوباش ان کے تبلیغی کاموں میں روڑے اٹکا رہے ہیں ۔ اس میں آپ اپنے عزم بالجزم کا ذکر بھی فرماتے ہیں ۔ جعفر بدخشی کے نام ایک خط میں اُس کے کسی خواب کی تعبیر درج ہے جس کی رو سے اس کے روحانی مراتب بلند تر ہونے کی بشارت دیتے ہیں ۔ ایک دوسرے خط میں اُسے بیماری کی حالت میں صبر و شکر کی تلقین اور علاج کی خاطر کچھ دوائیں تجویز فرماتے ہیں ۔

۸- عقلیہ :

یہ رسالہ ''عقل و اسامیٔ آن'' اور ''در بیان عقل و اسامیٔ آن'' کے نام سے بھی مشہور ہے[2] ۔ رسالے کے تین باب ہیں : عقلِ انسانی کی فضیلت و برتری ، انسانی عقل کے مختلف نام اور صفات اور درجاتِ عقل کے مطابق مخلوقاتِ خداوندی کا تنوع ۔ ہر بات کے استشہاد کی خاطر قرآن حکیم کی آیاتِ کریمہ ، رسول اکرمؐ کی احادیث اور بزرگانِ صوفیہ کے اقوال پیش کیے گئے ہیں ۔

۹- داؤدیہ یا آداب سیر اہل کمال :

اس مختصر رسالے کا موضوع اہلِ عرفان و سلوک کے مشاہدات اور اذکار کے فضائل ہیں جو ''داؤد'' نامی کسی مرید کی فرمائش پر لکھا گیا ہے ۔[3]

۱- نمبر ۳۲۵۸ مخطوطہ کتب خانۂ مرکزی تہران یونیورسٹی ۔

۲- ایضاً ۔

۳- منجملۂ مخطوطہ ۱۹۵ ھ کتب خانۂ مرکزی ۔

۱۰- بہرام شاہیہ[1] :

اس مختصر رسالے کا موضوع پند و اندرز ہے ۔ یہ رسالہ حاکم بلخ و بدخشاں محمد بہرام شاہ کی خاطر لکھا گیا ہے ۔ وہ شاہ ہمدان کے مریدوں میں شامل تھا ۔

۱۱- موچلکہ[2] :

موچلکہ یا مچلکہ "پیارے یا منھے" کے معنی میں بولا جاتا ہے ۔ یہ کسی امیر زادے کا لقب تھا ۔ اس رسالے میں ظاہر و باطن کا تفاوت اور مخلوقاتِ خداوندی کو غور و انہماک سے دیکھنے کی تلقین درج ہے ۔

۱۲- وارداتِ امیریہ :

یہ مختصر رسالہ واردات الغیبیہ و لطائف القدسیہ کے نام سے چھپ چکا ہے[3] ۔ اِس میں شاہ ہمدان کے پُر سوز مکاشفات ، مناجات اور واردات درج ہیں ۔

۱۳- دہ قاعدہ :

یہ رسالہ حال ہی میں دوبارہ چھپ چکا ہے[4] اور اس کے بیسیوں مخطوطات بھی موجود ہیں ۔ اس رسالے میں شیخ نجم الدین الکبریٰ کے عربی رسالے "الاصول العشرة" کے زبدۂ مطالب شامل ہیں ۔ دہ قاعدہ (دس اصول) مندرجہ ذیل ہیں :

توبہ ، زہد ، سالکانِ راہِ باری کا توکل ، قناعت ، عزلت ، ذکر ، توجہ ، صبر ، مراقبہ اور رضا ۔ "الاصول العشرة"[5] کا تقریباً آزاد فارسی ترجمہ ہے ۔ اشعار فارسی نے اسے خاصا دلآویز بنا دیا ہے ۔

۱- بظاہر نسخۂ فرد ۲۵۰۴ کتب خانۂ ملی ملک ۔
۲- دہلی ، ۱۳۳۲ ہجری ۔
۳- "فرہنگ ایران زمین" ، شمارہ ۱-۴ ، ۱۳۳۷ش اور "احوال و آثار نجم الدین کبریٰ" ، ۱۳۴۶ش (تہران) ۔
۴- مخطوطہ ۱۸۸۰ ، کتب خانۂ مرکزی ۔
۵- "تذکرۂ شیخ کججی ۔"

۱۴- چہل مقام صوفیہ :

یہ رسالہ چھپ چکا ہے[1] - اس کا دوسرا نام ''مقاماتِ صوفیہ'' اور کہیں غلطی سے ''اصطلاحات الصوفیہ'' بھی لکھا ہوا ملتا ہے[2] - اس میں صوفیہ کے چہل گانہ مقامات مندرج ہیں - مقامِ یکم نیت ہے اور چہلم ''تصوف'' -

۱۵- مقامیہ[3] :

رسالے کے کل ۷ ورق ہیں اور کسی مرید کی فرمائش پر لکھا گیا ہے - موضوعِ بحث حقیقتِ خواب - شاہ ہمدان نے ناقص اور کامل افراد کے خوابوں کا فرق دلپذیر امثلہ کی مدد سے بیان فرمایا ہے - ناقصوں کی بیداری بھی معنوی طور پر خواب ہے اور کاملینِ بیدار دل کے خواب ، عین بیداری کا حکم رکھتے ہیں -

۱۶- ہمدانیہ[4] :

اس رسالے کے متعدد مخطوطات میں سے ایک مخطوطہ قومی عجائب گھر کراچی کے کتاب خانے میں موجود ہے - یہ رسالہ لفظ ''ہمدان'' کے سہ گانہ معانی پر مشتمل اور کسی کے سوالات کے جواب میں ہے ؛ ہمدان (بسکون میم) یمن کے ایک قبیلے کا نام ہے اور فتحۂ میم کے ساتھ شہر ہمدان (شاہ ہمدان کا مولد) ہے - اسی دوسرے تلفظ کے ساتھ ہمدان در اصل ''ہمہ دان'' ہے جو اصطلاحاً خدائے تعالیٰ کی خاطر استعمال ہوتا ہے - کسی اور کا دعوئ ہمہ دانی اس کی جہالت کا ثبوت ہوگا - رسالہ ہمدانیہ مسجع ، مقفیٰ بلکہ ملمّع عبارت میں لکھا گیا ہے -

۱۷- اعتقادیہ :

رسالے کے ۸ ورق ہیں - موضوعِ بحث ایمانیات و اعتقادات ہے - تمام ارکان

۱- عکس مخطوطہ ۱۱٦٦ ، کتب خانۂ مرکزی -

۲- منجملہ مخطوطہ ۴۲۵۰ کتب خانۂ ملی ملک -

۳- ایضاً -

۴- منجملہ مخطوطہ ۴۲۷۲ کتب خانۂ ملی ملک -

اسلام سے اجمالی بحث کی گئی ہے اور بعض فقہی مسائل پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے[1] -

۱۸- اصطلاحات یا مصطلحات صوفیہ :

یہ رسالہ ایک مرتبہ چھپ چکا ہے[2] - اس میں عاشق ، معشوق اور میخانے سے متعلق تین سو دس صوفیانہ اصطلاحات مندرج ہیں - اُستاد سعید نفیسی مرحوم نے ایک تسامح کی بنا پر اسے شیخ فخر الدین عراقی ہمدانی (م ۶۸۸ھ) کی تالیف سمجھا اور دیوان عراقی طبع چہارم کے ضمیمے میں[3] چھپوا دیا ہے مگر رسالہ مسلّماً شاہ ہمدان کا ہے -

۱۹- رسالۂ عقبات :

اس رسالے کا[4] متن اور اُردو ترجمہ چھپ چکا ہے -[5] اسے ''قدوسیہ'' بھی کہتے ہیں - اس پُرسوز و ساز رسالے میں سلطان کشمیر قطب الدین سے خطاب ہے - شاہ ہمدان نے سلطان کو جس طرح کھری کھری سنائی ہیں اور اُسے اقامت دین کی ترغیب دی ہے ، یہ ان ہی کی مرشدانہ شان کا خاصہ ہے - ان کی نظر میں بادشاہوں کی خاطر مندرجہ ذیل چار طبقات (گھاٹیاں) ہیں ، جو اُنھیں سخت احتیاط سے عبور کرنا چاہئیں : خزانے کو مخلوق کے رفاہ میں خرچ کرنے میں بخل ، اپنی قوت و شوکت پر غرور ، ماتحتوں پر کسی قسم کا ظلم اور حکمرانی میں تقویٰ اور خدا ترسی کے اُصولوں سے روگردانی -

---

۱- ۱۹۰۴ع مطبع نولکشور لکھنؤ -

۲- ص ۳۶- نیز ۴۱۰-۴۲۷ -

۳- ''تذکرۂ شیخ کججی -''

۴- ماہنامہ ''الرحیم'' ، حیدر آباد سندھ ، اپریل ۱۹۶۷ع - اور ماہنامہ ''الحق'' ، اکھوڑہ کھٹک (پشاور) ، جون ۱۹۷۰ع -

۵- منجملہ نمبر ۴۲۵۰ ملی ملک -

۲۰- مشیت[1] :

اس رسالے میں رضاے الٰہی پر صابر و شاکر رہنے اور تقدیرات ازلی پر قناعت کرنے کی مدلّل تلقین موجود ہے -

۲۱- حقیقتِ ایمان :

صوفیانہ طریق پر حقائقِ ایمان سے بحث کی گئی ہے ؛ صوفیہ اہل دل ہیں اور ان کا ایمان ، تفکر فی الکائنات اور عشقِ حقیقی کے بحر تجلیات میں غوطہ زنی کرنا ہے - یہ[2] درجۂ خاص ہے -

۲۲- مشکل حل[3] :

عرفان باری تعالیٰ اور معرفت کے حصول کی مشکلات کا ذکر ہے - اسرارِ ذات کا عرفان بڑی ہی مشکل سے حاصل ہوتا ہے الاماشاء اللہ -

۲۳- سیر و سلوک :

''حق الیقین'' اس رسالے کا دوسرا نام ہے[4] - رسالہ اسم بامسمیٰ اور سیر و سلوک کے آداب پر مشتمل ہے -

۲۴- حل الفصوص :

فصوص (جمع فص = نگینے) سے ''فصوص الحکم'' مؤلفہ محی الدین ابن عربی (م ۶۳۸ھ) کی طرف اشارہ ہے - 'فصوص الحکم' کی بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں[5] - یہ رسالہ شرح نہیں ، بلکہ خلاصۂ مطالب ہے - خلاصۃ المناقب کے

۱- ایضاً -
۲- ایضاً -
۳- عکسی مخطوطہ ۱۶۶۶ ، کتب خانۂ مرکزی -
۴- ملاحظہ ہو ''جامی'' تالیف پروفیسر ڈاکٹر علی اصغر حکمت ، ص ۱۶۹ -
۵- منجملہ مخطوطہا ۲۱۱۴ ، کتب خانۂ مرکزی -

بموجب شاہ ہمدان نے یہ رسالہ جعفر بدخشی کو اور اُس نے مدرسہ ختلان میں اسے شیخ محمد بن شجاع کو پڑھایا تھا ۔ اس کے بعد یہ رسالہ شامل نصاب رہا ہے ۔ موضوع بحث ، ذات و صفات اور حقیقتِ عالم ہے ۔ رسالے کی زبان آسان ہے ۔[1]

۲۵۔ فقریہ :

اسے ''نسبتِ خرقہ'' اور ''خضرِ شاہیہ'' بھی لکھتے رہے ہیں[2] ۔ رسالہ کونار اور پاخلی کے حاکم خضر شاہ کی خاطر پندنامہ بلکہ وصیت نامہ ہے ۔ مرض الموت کے زمانے میں شاہ ہمدان اسی حاکم کے ہاں قیام پذیر تھے اور اُس کی خاطر یہ وصیت نامہ املا فرمایا ہے کہ : ''میری وصیت ہے کہ کمزوروں اور بے کسوں کی مدد کرے ، بے نواؤں سے مروت برتے ، دین کی خاطر حمیّت رکھے ، دنیوی مال کی قلّت پر قانع ہو ، وعدہ پورا کرے ، اہل اللہ سے محبت رکھے ، انعام و اکرام کرنے پر راضی اور مصیبتوں پر صابر ہو ، اپنے قول و فعل میں اعتدال اور مطابقت رکھے اور نیکی کرنے پر سرگرم رہے . . .'' رسالے کے آخر میں شاہ ہمدان نے اپنا شجرۂ خرقہ پیش کیا ہے ۔

۲۶۔ درویشیہ :

یہ رسالہ بطور ضمیمہ چھپ چکا ہے[3] اور اس کا موضوع فقر و درویشی کے بعض آداب و جزئیات ہیں ۔ شاہ ہمدان فرماتے ہیں کہ درویش واقعی صاحبِ ہمت ہیں اور نفس کے بندے ان کی روش پر نہیں چل سکتے ۔

۲۷۔ آدابِ مریدین :

شیخ نجم الدین الکبریٰ کے عربی رسالے ''آداب المریدین'' کا فارسی میں خلاصہ ہے[4] ۔ اس رسالے کے سات ابواب ہیں جن میں مریدوں کے آداب لباس ،

۱۔ مخطوطہ ۴۲۷۴ ، کتب خانہ ملی ملک ۔
۲۔ ''درویش نامہ'' ، شیراز ۱۳۳۸ ش ۔
۳۔ عکس مخطوطہ ۴۷۹۲ ، کتب خانہ سلیمانیہ استنبول ۔
۴۔ منجملہ مخطوطہ ۳۸۲۹ ، کتب خانہ مرکزی ۔

آداب نشست و برخاست ، آداب خانقاه ، آداب اکل و شرب ، آداب دعوت ، آداب سماع اور آداب سفر پر روشنی ڈالی گئی ہے ۔

۲۸- انسان نامہ :

اس رسالے کے دوسرے نام ''قیافہ شناسی'' ، ''علم القیافہ'' ، ''قیافہ نامہ'' اور ''مرأة الخیال'' ہیں[1] ۔ ظاہری قیافے کی اہمیت اس رسالے کا موضوع بحث ہے ۔ شاہ ہمدان [جو بقول جعفر بدخشی ایک وجیہ اور بارعب شخص تھے] ظاہری شکل و صورت کے قائل تھے ۔ یہ بحث ان کی کتاب ''ذخیرة الملوک'' میں بھی موجود ہے ۔ وہ فرماتے ہیں کہ باطن کی اصلاح کی خاطر ظاہری صورت کی کوئی اہمیت نہیں ، البتہ عدالتوں اور تفتیشِ احوال کی محافل میں ان باتوں کو اہمیت دی جانی چاہیے ۔ ان کی آرائے قیافہ اس طرح ہیں کہ : ''سبز چشم لوگ بدکار ہوتے ہیں اور سرخ چشم ناداں اور غافل ۔ نرم بالوں والے بزدل ہوتے ہیں ۔ کھڑی ابروئیں غرور و تکبر کی علامت ہیں اور معتدل ابروؤں سے اعتدال مزاج کا اظہار ہوتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔''

۲۹- رسالہ نوریہ یا نوریہ در عبادات :

موضوع بحث ، حقیقتِ نور ہے اور اسے مریدوں نے شاہ ہمدان کی مختلف نگارشات کی رو سے مرتّب کیا ہے ۔ نور محسوس اور نور معقول پر روشنی ڈالی گئی ہے ۔ نور محسوس کی دو اقسام علوی (مثلاً سورج ، چاند اور ستاروں) اور سفلی (جیسے آگ ، شمع اور چراغ) پر سیر حاصل تبصرہ موجود ہے ۔ آخر میں صوفیانہ توجیہات کی مناسبت سے شاہ ہمدان فرماتے ہیں کہ عبادات و ریاضات و مجاہدات کی مدد سے انسان کا باطن معقول اور ایک ایسے جوہرِ مصفا کی صورت میں نمودار ہوتا ہے جو عناصرِ اربعہ سے جداگانہ اور مجرّد ہوتا ہے[2] ۔ ''نور باطن'' یہی ہے ۔

۱- مخطوطہ ۳۰۵۶ ، کتب خانہ ملی ملک ۔

۲- ایضاً ۔

۳۰- وجودیہ :

اس چار ورق رسالے[۱] کا موضوع حقیقتِ وجود اور وحدتِ وجود ہے ۔ اس کے محتویات رسالہ ''حل الفصوص'' سے متشابہ ہیں ۔

۳۱- تلقیہ :

رسالے کا مبحث شریعت و طریقت کی ہم آہنگی ہے[۲] ۔ ''راہ طریقت کا تقاضا ہے کہ شریعت کے ظواہر کی پابندی کی جائے اور ظواہر کی مدد سے بواطن کا سراغ لگایا جائے ۔'' یہ رسالہ کسی مرید کی گزارش پر لکھا گیا ہے ۔ برٹش میوزیم میں جو مخطوطہ ہے ، اس کا عنوان ''در بیان آداب مبتدی و طالبان حضرت صمدی'' ہے ۔[۳]

۳۲- اسناد اوراد فتحیہ :

''اوراد فتحیہ'' کا ذکر ہو چکا ہے ۔ شاہ ہمدان کے کسی مرید نے ان اوراد کے فوائد پر بحث کی اور اپنے مرشد کی نگارشات کی رو سے استشہاد کیا ہے[۴]۔ آخر میں شاہ ہمدان کا کبرویہ مسلک کا سلسلۂ فقر بھی مندرج ہے ۔ ''اسناد اوراد فتحیہ'' ، رسالۂ اوراد فتحیہ کا تتمہ ہے ۔

۳۳- رسالۂ مناجات :

شاہ ہمدان کی چند مناجاتوں کا[۵] مجموعہ ہے ۔ اس رسالے کا انداز خواجہ عبداللہ انصاری ہراتی کی مشہور ''مناجات'' سے مشابہ ہے ، وہی سجع اور ایجاز بیان کارفرما ہے ۔

۱- ایضاً شمارہ ۴۲۷۲ ۔
۲- جلد دوم ، مرتبہ ڈاکٹر ریو ۔
۳- مخطوطہ عکسی ۱۶۶۶ ، کتب خانۂ مرکزی ۔
۴- ایضاً منجملہ دیگر مخطوطات ۔
۵- ''تذکرۂ شیخ کججی ۔''

۳۴- آداب سفره :

یہ رسالہ مطبوعہ صورت ہی میں ہم نے دیکھا ہے[۱] اور اس کے کسی مخطوطے کی موجودگی کا علم نہیں ہے - استاد سعید نفیسی مرحوم نے اسے شاہ ہمدان کی تالیف قرار دیا ہے[۲] - ''سالکان راہ باری'' کی خاطر اس میں ۸۱ آداب دسترخوان بیان ہوئے ہیں ؛ روزی کو اپنے کسب سے حاصل کرنا اور نذر و نیاز سے اجتناب بھی ''آداب ِ سفرہ'' ہیں - یہ باتیں شاہ ہمدان کی دوسری کتابوں میں بھی بیان کی گئی ہیں -

۳۵- طائفہ ہائے مردم :

مخلوق ِ خدا کی طبیعتوں کے تنوع اور تخلیق کی حکمتوں سے بحث کی گئی ہے -[۳]

۳۶- حقیقت نور و تفاصیل انوار :

اس رسالے کی بیشتر بحث حقیقت نور سے مربوط ہے - وہی بحث جو ''رسالۂ نوریہ'' میں بھی موجود ہے - اس کے لیے کسی مرید ِ صادق نے فرمائش کی ہے - شاہ ہمدان اُس مرید کو ''پہلوان ِ میدان حقیقت'' کا لقب دیتے ہیں مگر نام کا انکشاف نہیں فرماتے - رسالے میں ذکر و فکر کی اہمیت اور عبادات و ریاضات کے آداب پر مفصل بحث موجود ہے -[۴]

۳۷- اختیارات منطق الطیر عطار :

یہ رسالہ شیخ فرید الدین عطار نیشاپوری کی شہرۂ آفاق مثنوی ''منطق الطیر''

۱- ''تاریخ نظم و نثر فارسی در ایران و در زبان فارسی'' ، جلد اول ، ص ۱۹۵ -

۲- عکس فرد مخطوطہ برٹش میوزیم -

۳- مخطوطہ فرد ۳۲۵۸ ، کتب خانہ مرکزی -

۴- ''جستجو در احوال و آثار عطار'' ، ص ۱۲۹ -

کا خلاصہ ، زبدہ اور انتخاب ہے - چونکہ مثنوی کے حصہ ''ہفت وادی'' سے زیادہ اشعار لیے گئے ہیں ، اسی خاطر بعض مخطوطات میں ''اختیارات منطق الطیر عطار'' کو ''ہفت وادی'' کا نام دیا گیا ہے[۱]- راقم الحروف کی دسترس میں جو مخطوطے ہیں ، ان میں سے ایک ۶۲۳[۲] اور دوسرا ۶۵۴ اشعار[۳] کا حامل ہے - ''منطق الطیر'' کے اشعار کی تعداد ۴۶۰۰ ہے - اس لحاظ سے یہ ''اختیارات'' ، اصل کا تقریباً ساتواں حصہ ہیں -

۳۸- اسناد حلیۂ مبارک رسول اللہ (صلی اللہ علیہ و سلم) :

رسالے کے دو ورق ہیں اور ان میں آنحضرتؐ کا حلیۂ مبارک بیان ہوا ہے - ''تجارب السلف''[۴] اور ''روضات الجنات و جنات الجنان''[۵] میں جس طرح حلیۂ مبارک بیان ہوا ، یہ اُس سے کسی قدر مختلف ہے -

۳۹- اقرب الطریق اذ لم یوجدالرفیق :

عنوان عربی اور متن فارسی میں ہے - رسالے کے چار ورق ہیں جن میں[۶] سیر و سلوک اور مقامات روحانی سے بحث کی گئی ہے - ''مرشد کی عدم موجودگی میں ، اوراد و وظائف مرشدِ راہ ہیں'' ، اس بات کی تفصیل مندرج ہے -

۴۰- فتوتیہ یا فتوت نامہ :

اس رسالے کی راقم الحروف نے تصحیح کی اور ایک مقدمے کے ساتھ شائع کر دیا ہے[۷] - اس کا موضوع بحث فتوت یا جوانمردی ہے ، خصوصاً اخلاقی نقطۂ نگاہ

۱- مخطوطہ سعید نفیسی مرحوم ، کتب خانۂ مرکزی -
۲- مخطوطہ میرزا جعفر سلطان القرائی ، مرقومہ ۸۶۶ ہجری -
۳- تہران ، مطبوعہ کتب خانۂ ظہوری ، ص ۷ -
۴- جلد اول ، ص ۱۷۳-۱۷۵ -
۵- عکس از مخطوطہ ۲۸۷ ، کتب خانہ رضا ، رامپور -
۶- مجلہ ''معارف اسلامی'' (تہران) ، شمارہ ۱۰ و ۱۱ (۱۳۴۸ش ، ۱۳۴۹ش) -
۷- ماہنامہ ''فکر و نظر'' اسلام آباد ، اپریل و مئی ۱۹۷۰ع -

ہے - اس رسالے پر راقم الحروف کے اُردو[1] اور انگریزی میں[2] چند مقالے شائع ہو چکے ہیں - اس موضوع پر ایک منفرد رسالہ ہے -

۴۱- معاش السالکین :

یہ رسالہ جعفر بدخشی کے بھائی قوام الدین بدخشی کی درخواست پر لکھا گیا ہے - قوام الدین بدخشی نے چالیس سال تک شاہ ہمدان کا ساتھ دیا ہے - وہ شاہ ہمدان کی رحلت کے وقت بھی ان کے ساتھ تھے ، اور ان کی نعش مبارک کو پاخلی سے ختلان تک لانے والوں میں شامل تھے - رسالے کا موضوع اکلِ حلال کا حصول ہے - ''اکلِ حلال'' کے موضوع پر کئی ایک صوفیہ نے لکھا ہے -[3] امیر سید محمد نور بخش کے ایک رسالے کا نام بھی ''معاش السالکین'' ہی ہے -[4]

۴۲- منہاج العارفین :

اس رسالے میں پند و اندرز اور امثال و حکم کا انتخاب ہے جن کی تعداد ۱۴۴ ہے ، دوبارہ چھپ[5] چکا ہے اگرچہ بطور ضمیمہ -

۴۳- فی السواد اللیل و لبس الاسود[6] :

اس رسالے کا نام عربی میں مگر متن فارسی میں ہے - اس میں سیاہ پوشی کی توجیہ

۱- *Pakistan Quarterly* (Spring) ۱۹۷۰ نیز : *Journal of the Pakistan Historical Society* کراچی ، اپریل ۱۹۷۰ع -

۲- ''مناقب العارفین افلاکی'' جلد اول ، انقرہ ، ص ۱۸۵-۱۸۶ - نیز ملاحظہ ہو شرح مثنوی شریف ، تالیف استاد بدیع الزمان فروزانفر مرحوم ، جلد اول ، ص ۱۳۱ -

۳- منقول در ''روضات الجنات و جنات الجنان'' ، جلد اول ، ص ۲۱۰ -

۴- ضمیمہ ''ذخیرۃ الملوک'' ، مطبوعہ امرتسر ، ۱۳۲۱ ہجری اور تذکرہ شعرائے کشمیر (تکملہ ۲) ، ص ۹۱۸-۹۱۹ -

۵- عکس مخطوطہ ۲۳۵۵ از روئے تاشقند اکیڈیمی ، روس -

۶- ایضاً از مخطوطہ نمبر ۲۳۵۷ -

کی گئی ہے - فرماتے ہیں کہ سیاہ پوشی سادگی اور انکساری کی مظہر ہے اور اس لباس سے شیطان کو تکلیف ہوتی ہے - اس سلسلے میں مختلف صوفیہ کے اقوال پیش کیے گئے ہیں اور خرقۂ سیاہ کو دوسرے رنگ کے خرقوں سے بہتر قرار دیا گیا ہے -

۴۴- سوالات :

اس رسالے میں دس متکلمانہ سوال[1] ہیں جن کا جواب شاہ ہمدان نے دیا ہے- سوالوں کا موضوع ذات و صفات اور تخلیقِ کائنات ہے -

۴۵- مرادات دیوانِ حافظ :

اس رسالے کا ایک ہی مخطوطہ ہمیں[2] معلوم ہے جس کی فوٹو اسٹیٹ کاپی لے لی گئی ہے - اس میں دیوان حافظ کی اصطلاحات کی صوفیانہ شرح مندرج اور ابتدا میں کسی مرید کا لکھا ہوا چند سطری مقدمہ ہے -

۴۶- شرح اسماء الحسنیٰ :

اللہ تبارک و تعالیٰ کے ۹۹ صفاتی ناموں کی شرح ہے- رسالے کے تقریباً ۹۰ ورق ہیں -[3] اسمائے باری تعالیٰ کی شرح میں آیات قرآن مجید ، احادیثِ رسولؐ اور بزرگان دین کے اقوال سے استشہاد کیا گیا ہے -

۴۷- اسرار النقطہ :

اسے ''اسرار التوحید'' بھی کہا جاتا ہے - یہ رسالہ ذات و صفات کے موضوع پر عارفانہ ، متکلمانہ اور فلسفیانہ مباحث کا حامل ہے - اس کا فارسی میں ترجمہ دوست گرامی احمد خوشنویس عماد نے کیا اور چھپوا دیا ہے -[4]

۱- مخطوطہ ۷۷۶۳/۳۲۹۷ برٹش میوزیم -
۲- مخطوطہ ۳۸۷۱ ، کتب خانہ مجلہ شورائے ملی -
۳- ایضاً - ''گنجینۂ توحید'' ، ۳۳۷ (ش رسالہ دوم) -
۴- ''البشری بالحسنیٰ'' ، لاہور ، ۱۲۹۵ ہجری -

۴۸- المودة فی القربیٰ و اہل العبا :

اس رسالے کی عربی شرح[1] ، فارسی[2] اور اُردو ترجمہ[3] چھپ چکے ہیں ، عربی متن بھی[4] چھپ گیا ہے - شیخ سلیمان کلاں قندوزی بلخی حنفی (م ۱۲۹۴ھ) کی ''ینابیع المودة'' کے باب ۵۶ اور ۵۷ میں یہ رسالہ عیناً موجود ہے[5] - اس کے صرف دو ناقص مخطوطوں کا ہمیں علم ہے جن میں سے ایک کلکتے میں ہے اور دوسرا حیدر آباد دکن میں[6] - کتاب کا موضوع اہلِ بیت رسولؑ کے فضائل و مناقب ہیں اور آیت کریمہ ''قل لا اسئلکم . . . الخ'' کی شرح ہے[7] -

۴۹- روضة الفردوس :

اس رسالے کا مخطوطہ برٹش میوزیم میں موجود ہے[8] - یہ رسالہ شیخ ابوالحامد شیرونہ دیلمی ہمدانی (م ۵۵۹ھ) کی مشہور کتاب ''فردوس الاخبار بماثور الخطاب'' کا انتخاب ہے - فردوس الاخبار کی احادیث کی تعداد دس ہزار ہے - ''روضةالفردوس'' میں صحابۂ کرامؓ اور ازواجِ رسولؑ کی روایت کردہ دو ہزار پچاس احادیث شامل ہیں -

---

۱- بمبئی ۱۳۱۰ ہجری -
۱- ''زاد العقبیٰ'' ، لاہور ۱۹۶۱ع -
۳- ملاحظہ ہو ''ینابیع المودة -''
۴ ، ۵- کتب خانہ رائل ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ (نمبر ۲۹۲) اور کتب خانۂ آصفیہ حیدر آباد دکن -
۶- القرآن ۴۲ : ۲۳ -
۷- بظاہر مخطوطہ بفرد ہے -
۸- عکس مخطوطہ ۱۶۶۶ - ''منازل السائرین'' کے بارے میں ملاحظہ ہو ''گنجینہ توحید -''

۵۰- منازل السالکین :

خواجہ عبداللہ انصاری ہراتی (م ۴۸۱ھ) کی مشہور کتاب "منازل السائرین"[۱] کے انداز میں سالکانِ راہِ باری کے احوال و مقامات بیان کیے گئے ہیں ۔[۲]

۵۱- فی فضل الفقر و بیان حالات الفقراء :

اس رسالے کا نام "فقیریہ" بھی ہے[۳] ۔ اس کے ۱۸ ورق ہیں اور اس میں قرآن مجید کی آیات ، احادیث رسول ؐ اور اکابر تصوف کے اقوال کی روشنی میں مقام فقر کی فضیلت بیان کی گئی ہے ۔

۵۲- فی علماء الدین :

اس رسالے میں علمائے سُو ، امرا اور بادشاہوں کے خوشامدیوں پر طنز ہے ۔ حقیقی علما وہ ہیں جو گفتار ہی کو کردار بنائیں ، ان کا ظاہر و باطن یکساں ہو اور کسی کو بھی حق بات بجرأت کہہ سکیں ۔[۴]

۵۳- صفة الفقراء :

مسلکِ تصوف و عرفان کے بارے میں شاہ ہمدان کا یہ ایک فصیح و بلیغ خطبہ ہے ۔ عربی عبارت میں اکثر سجع و قافیہ قائم کیا گیا ہے ۔[۵]

۱- رسالے کے آخر میں شاہ ہمدان نے "منال السائرین" کی طرف اشارہ کیا ہے ۔

۲- عکس مخطوطہ ۲۳۱۶ ، تاشقند اکیڈمی ۔

۳- مخطوطہ ۴۲۵۰ ، کتب خانۂ ملی ملک ۔

۴- ایضاً ۔

۵- مخطوطہ ۴۲۷۴ ، کتب خانۂ ملی ملک ۔

۵۴- ذکریہ (صغریٰ) :

رسالے کے بارہ ورق ہیں[1] اور اس کے بیشتر مباحث وہی ہیں جو ''رسالۂ ذکریہ'' (فارسی) کے ہیں - فارسی والے رسالے کو ''کبریٰ'' اور اس عربی رسالے کو ''صغریٰ'' لکھا گیا ہے -

۵۵- الانسان الکامل :

رسالے کا دوسرا نام ''روح الاعظم'' ہے -[2] اس رسالے میں وحدتِ وجود کی تعلیمات مندرج ہیں - انسان کامل اگرچہ آنحضرتؐ ہیں مگر اپنے نفس پر قابو پانے والے باطن کے اصلاح یافتہ لوگ انسانِ کامل کے پرتوِ وجود ہیں - رسالے میں عربی کے علاوہ فارسی اشعار سے بھی استشہاد کیا گیا ہے -

۵۶- طالقانیہ :

یہ رسالہ ''طالقان'' میں لکھا جانے کی وجہ سے ''طالقانیہ'' کہلایا ہے - طالقان ، ختلان کے جنوب میں ایک مقام ہے جسے قدیم زمانے میں سہرک یا شہرک کہا جاتا تھا[3] - یہ رسالہ شاہ ہمدان کے کسی مرید کی فرمائش پر لکھا گیا ہے - رسالے کا موضوع حقیقتِ تصوف ہے اور آخر میں شاہ ہمدان کے خرقۂ تصوف کا سلسلہ بھی درج ہے -[4]

۵۷- الناسخ و المنسوخ فی القرآن المجید :

اس رسالے کا دوسرا نام ''نسخ القرآن والمنشورات'' ہے[5] - اس رسالے میں

۱- عکس مخطوطہ ۶۷۲ از روئے مخطوطات استنبول ، کتب خانہ سلیمانیہ - کتب خانہ مرکزی میں موجود ہے -
۲- ''دانشوران خراسان'' ص ۳۲ ، ۳۹ -
۳- نمبر ۳۶۵۳ ، کتب خانۂ مرکزی -
۴- نمبر ۱۲۹۷ط ، کتب خانہ مجلس شورائے ملی ، تہران -
۵- ملاحظہ ہو حاشیہ نمبر ۹۶ -

متعدد آیات قرآن مجید کے ناسخ و منسوخ ذکر کیے گئے ہیں ۔ یہ آیات عبادات و معاملات و جہاد و قتال کے موضوعات کی حامل ہیں ۔

۵۸- تفسیرِ حروف المعجم :

رسالے کے صرف دو ورق اور موضوع بحث عربی حروفِ تہجی کے معانی ہیں ۔[1]

۵۹- فی الخواص اہل الباطن :

دو ورق کا یہ رسالہ شاہ ہمدان کا ایک خطبہ معلوم ہوتا ہے جس میں اہلِ دل کے اوصاف بیان فرمائے گئے ہیں ۔[2]

۶۰- رسالة التوبہ :

تقریباً وہی مباحث ہیں جو ''مرأت التائبین'' میں بیان ہوئے ہیں ۔ توبہ ، تزکیہ و تنزیہ نفس کی بحث ہے ۔[3]

۶۱- اربعین الامیریہ :

احادیثِ رسولؐ کا انتخاب ہے ، جن کا موضوع ایمان و عبادات و اعمال ہے ۔[4] ''چہل احادیث'' کے نام سے متعدد مجموعے ترتیب دیے گئے ہیں ۔[5] 'اربعین الامیریہ' بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے ۔

۶۲- الاربعین فی فضائل امیرالمومنین علیؓ و اہل بیتؓ :

اس مجموعے میں ایسی چالیس احادیث جمع کی گئی ہیں جن میں حضرت علیؓ

۱- از مخطوطہ برٹش میوزیم ۔
۲- ملاحظہ ہو حاشیہ نمبر ۹۶ ۔
۳- منجملہ مخطوطہ ۲۳۵۰ ، کتب خانہ ملی ملک ۔
۴- ملاحظہ ہو مجلہ ''دانشکدہ ادبیات تہران'' ، مہر ماہ ، ۱۳۴۶ش مقالہ از ڈاکٹر عبدالقادر خان ۔
۵- عکس مخطوطہ از کتب خانہ ملی پیرس ۔

اور دیگر اہلِ بیت رسول کے فضائل بیان ہوئے ہیں ۔[1]

۶۳- خطبة الامیریہ :

رسالے میں شاہ ہمدان کے دو خطبات ہیں[2] جن میں تزکیۂ نفس اور عام مکارمِ اخلاق کی وضاحت کی گئی ہے ۔

۶۴- خواطریہ :

یہ اہم رسالہ وساوسِ شیطانی اور اقسامِ قلوب کے موضوع پر ہے ۔ یہ مباحث کئی دیگر کتابوں کے علاوہ امام حجة الاسلام محمد غزالی (م ۵۰۵ھ) کی ''احیاء علوم الدین'' (الجزء الثالث) اور شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی ''الفتوحات المکیہ'' میں بھی موجود ہیں ۔ نفس و شیطان کے موضوع پر اس رسالے کے پیشِ نظر ہی اقبال نے شاہ ہمدان سے وہ سوالات پوچھے ہیں جو ''جاوید نامہ'' کی زینت ہیں[3] ۔ اور ان کا جواب یہی رسالہ ہے ۔

مندرجہ ذیل رسالے ، جیسا کہ راقم الحروف نے مطالعہ کیا ، غلطی سے شاہ ہمدان سے منسوب کیے جاتے رہے ہیں :

۱- اسرارِ وحی :

یہ رسالہ احادیثِ معراج شریف پر مشتمل ہے ۔ اس کو اکثر شاہ ہمدان سے منسوب کیا گیا ہے لیکن حقیقةً[4] شیخ عزیز نفسی (م ۶۱۶ھ) کی تالیف ہے ۔ رسالے کے ۱۰۰ ورق ہیں ۔

۱- بظاہر منحصر بفرد عکس مخطوطہ ۲۳۸۴ ، تاشقند اکیڈمی ۔

۲- مخطوطہ برٹش میوزیم ، جس کی نقل راقم الحروف کے پاس موجود ہے ۔

۳- ۲۵۰۴ ، کتب خانہ ملی ملک کے مجموعے میں یہ پہلا رسالہ ہے ۔ ۲۳۹۸ نمبر مخطوطے کی رو سے یہ عزیز نسفی کا ہے ۔ کتب خانہ مرکزی ۔

۴- مجموعۂ رسائل نمبر ۷۸۷ کی رو سے ۔

۲- غایة المکان فی درایة الزمان :

اس رسالے کے مخطوطے کی جو عکسی نقل ہمیں رضا لائبریری رام پور (ہند)[۱] سے موصول ہوئی ، اس کے آخر میں مؤلف کا نام "عین القضاۃ علی ہمدانی" لکھا ہوا ہے ، مگر اصل مؤلف مشہور فلسفی عین القضاۃ ہمدانی (مقتول ۵۲۵ھ) ہیں - یہ رسالہ شیخ عین القضاۃ کے مجموعۂ رسائل میں تہران سے چھپ چکا ہے اور اقبال اکیڈمی پاکستان عنقریب اس کا انگریزی ترجمہ شائع کرنے والی ہے -[۲]

۳- سلسلہ نامہ :

یہ منظوم رسالہ کبرویہ گروہ کا سلسلہ نامہ ہے - اس کے مؤلف کوئی سید علی ہیں جو امیر سید محمد طالقانی کے مرید تھے - سید طالقانی ، امیر سید محمد نور بخش کے اور حضرت نور بخش ابتدا میں شاہ ہمدان کے مرید خواجہ اسحٰق ختلانی کے مرید تھے -[۳]

۴- انوار یا نوریہ :

رسالے کے ۲۵ ورق ہیں - مؤلف امیر سید محمد نور بخش ہیں جنھوں نے شیخ شہاب الدین سہروردی صوفی (م ۶۳۲ھ) کے رسالہ "النور" کا جواب لکھا ہے - رسالہ چھپ چکا ہے -[۴]

۵- کشف الحقائق :[۵]

مؤلف شیخ محمد عبداللہ حموی ہیں جو امیر سید محمد نور بخش کے ہم درس اور خواجہ اسحاق ختلانی کے شاگرد تھے -

---

۱- اس کے دیباچے میں اس نسخے کی پوری کیفیت بیان کر دی گئی ہے -
۲- نمبر ۱۶۶۶ مذکور کی رو سے -
۳- "سبع المثانی" ، شیراز ، ۱۳۴۲ش -
۴- ۱۶۶۶ -
۵- نمبر ۱۷۲ط ، کتب خانہ مجلس شودائے ملی -

۶- سبعین فی فضائل امیرالمومنین علیؓ :

اس رسالے کا نسخہ فرد مجلسِ شورائے ملی تہران کے کتب خانے میں موجود ہے (مرقومہ ۱۲۶۹ھ)[۱] اور ینابیع المودۃ'' مذکورہ کا باب ۵۶ ہے - چونکہ یہ رسالہ ''المودۃ فی القربیٰ و اہل العبا'' سے قبل ہے ، کسی کاتب نے اسے بھی شاہ ہمدان کی تالیف جانا ، حالانکہ ایسا نہیں ہے -

۷- مکارمِ اخلاق :[۲]

یہ رسالہ بھی بالتصریح امیر سید محمد نور بخش کا ہے - شاہ ہمدان کے بعض رسالوں کے نام خاصے خلط ملط ہیں ، بہرحال مندرجہ ذیل مختلف[۳] مآخذ میں ان کے کچھ رسالوں کے نام ملتے ہیں اور ہمیں ان کی اصلیت اور حقیقت کا ابھی علم نہیں ہو سکا -

۱- فراست نامہ - ۲- در بیان روح و نفس - ۳- صفریہ - ۴- معرفۃ النفس - ۵- در بحث وجود - ۶- فی آداب الشیخ - ۷- فرہنگ قرآن مجید - ۸ - انوار الاذکار- ۹- فی آیات الاحکام من القرآن الحکیم - ۱۰ مقالات امیریہ - ۱۱- غیبیہ - ۱۲- فوائد العرفانیہ - ۱۳- دستور العمل - ۱۴- معرفۃ الزاہد - ۱۵- فی ذوی القلوب - ۱۶- اربعون لآلی - ۱۷- مجمع الاحادیث - ۱۸ - روح القدس - ۱۹- اخلاقِ محسّرم - ۲۰- اسرار القلبیہ - ۲۱- الذاتیہ - ۲۲- فتوحیہ - ۲۳- فی التاویل - ۲۴- طبقات الباطنیہ - ۲۵- اربعون الاحادیث فی فضل الفقراء والصادقین - ۲۶- نزھۃ الارواح - ۲۷- انبائے زمان و مکان - ۲۸- المکانیہ و الزمانیہ - ۲۹- ادعیۂ قاری - ۳۰- مقامات

۱- ۱۶۶۶ نیز ۲۲۴ ، کتب خانہ مرکزی دانشگاہ ، تہران -

۲- فہرست بروکلمن ، جلد اول اضافی ، فہرست کتب خانہ تاشقند اکیڈمی جلد ۳ ؛ اُردو ترجمہ تذکرۂ علمائے ہند ؛ فہرست مخطوطات کتب خانۂ دانشگاہ بمبئی ؛ ''نزھۃ الخواطر'' جلد دوم ؛ فہرست مخطوطات کتب خانہ آکسفورڈ ؛ ''بزرگان و سخن سرایان ہمدان'' ، جلد اول ، ص ۸۸ ؛ ''ریحانۃ الادب . . .'' ، جلد دوم ، اور ریاض العلماء و حیاض الفضلاء ، وغیرہ -

۳- ملاحظہ ہو فہرست مخطوطات کتب خانہ لیڈن ، ۱۹۶۲ع -

السالکین - ۳۱- شرح قصیدۂ خمریہ تائیہ ابن فارض مصری - ۳۲- اخلاقیہ - ۳۳- نفسیہ - ۳۴ - مناجات -

سات رسالوں کے افتتاحی جملے بھی[1] ملتے ہیں۔ ان رسالوں کی پوری کیفیت یا نام سے ہم ابھی آگاہ نہیں ہیں -

(۶)

شاہ ہمدان نے اکتالیس غزلیں کہی ہیں جن کو ''چہل اسرار'' کا نام دیا جاتا ہے - مشہور ہے کہ یہ ساری غزلیں از روے کرامت انھوں نے ایک ہی رات میں کہی تھیں - ''چہل اسرار'' تقسیم سے قبل دو بار بر عظیم میں چھپی[2] اور ۱۹۶۸ع میں دوبارہ تہران (انتشارات وحید) سے شائع ہوئی - ان غزلوں کے علاوہ آپ نے نو قطعے اور رباعیاں بھی کہی ہیں جو ''چہل اسرار'' مطبوعہ تہران کے آخر میں بطور ضمیمہ شائع کر دی گئی ہیں - اس کے علاوہ ممکن ہے کہ شاہ ہمدان نے اپنی نثری تالیفات میں جو اشعار نقل فرمائے ہیں ، ان میں سے بعض ان کے اپنے ہوں -

شاہ ہمدان کے اشعار سوز و گداز میں ڈوبے ہوئے ہیں - ان کے اشعار میں مشہور صوفی اور اہلِ دل شعرا مثلاً حکیم سنائی غزنوی (م ۵۴۵ھ) ، شیخ عطار نیشاپوری (م ۶۱۸ھ) ، مولانائے روم ، شیخ عراقی ہمدانی ، شیخ سعدی شیرازی (۶۹۵ھ) اور علاء الدولہ سمنانی کی تاثیر نظر آتی ہے - ایک غزل میں مولانائے روم کا یہ مطلع نقل فرمایا ہے اور باقی کے اشعار گویا اس کی شرح ہیں :

از کنار خویش می یابم دمادم بوی یار
زان ہمی‌گیرم بہردم خویشتن را در کنار

شاہ ہمدان کا تخلص علی یا علائی تھا - استاد سعید نفیسی مرحوم نے از روئے تسامح علائی کو علاءالدولہ سمنانی کا تخلص سمجھ لیا اور ان کی ۹ غزلیں

۱- ۱۳۱۵ اور ۱۳۲۳ھ امرتسر- تہران کی مطبوعہ ''چہل اسرار'' میں آٹھ مخطوطات سے کام لیا گیا ہے -

۲- ''آتشکدۂ وحدت'' ، لاہور ، ۱۳۱۵ھ -

ایک رسالہ ور ایک کتاب علاءالدولہ سمنانی کے نام سے چھپوا دی ہیں اور اتفاق سے کئی دیگر حضرات نے اس بات کو نقل کر دیا ہے ۔

گزشتہ صدی کے اواخر میں ایک درویش شاعر ، حضرت مستان شاہ کابلی نے شاہ ہمدان کی غزلیات (چہل اسرار) پر مخمس کی صورت میں تضمینات لکھی ہیں[1] - ہر شعر کو نقل کرنے سے پہلے تین تضمینی مصرعوں کا اضافہ کیا ہے -

ماخذ :

۱- ''البشریٰ بالحسنیٰ'' از سید ابوالقاسم تقی رضوی قمی لاہوری ، طبع دوم ، لاہور ، ۱۳۱۷ھ -

۲- ''الفصول الفخریہ فی اصول البریہ'' مؤلفہ سید جمال الدین احمد حسنی ، تہران ، ۱۳۴۶ ش -

۳- ''بزرگان و سخن سرایان ہمدان'' ، جلد اول از ڈاکٹر مہدی درخشان ، تہران ، ۱۳۴۱ ش -

۴- ''تاریخ حسن'' جلد دوم از پیر غلام حسین ، مصحح پروفیسر صاحبزادہ حسن شاہ ، سری نگر ، ۱۹۵۴ع -

۵- ''تاریخ نظم و نثر فارسی در ایران و در زبان فارسی'' از استاد سعید نفیسی ، تہران ، ۱۳۴۴ش -

۶- ''تجارب السلف'' از محمد بن فخر الدین ہندو شاہ نخجوانی ، تہران ۱۳۴۴ش -

۷- ''تذکرۂ شعرائے سمنان'' با مقدمۂ استاد سعید نفیسی و حبیب یغمائی ، تہران ، ۱۳۳۷ ش -

۸- ''تذکرۂ شعرائے کشمیر'' (تکملہ ۲) تدوین پیر سید حسام الدین راشدی ، کراچی ، ۱۹۶۷ع -

۹- ''تذکرۂ علمائے ہند'' از رحمان علی (اُردو ترجمہ از محمد ایوب قادری) ، کراچی ، ۱۹۶۱ع -

---

۱- مجلہ ''یغما'' نمبر ۱۰ ، سال ۱۳۳۳ش ، تذکرہ شعرائے سمنان اور اصول تصوف وغیرہ -

۱۰- "تذکرهٔ شیخ کججی" از محمد بن صدیق ، تهران ۱۳۲۶ش -
۱۱- "جامی" تالیف استاد ڈاکٹر علی اصغر حکمت ، تهران ۱۳۲۰ش -
۱۲- "جستجو در احوال و آثار عطار" از استاد سعید نفیسی ، ۱۳۲۰ش -
۱۳- "دانشوران خراسان" ، غلام رضا ریاضی ، تهران ، ۱۳۳۶ش -
۱۴- "راحة الصدور و آیة السرور" از محمد بن علی راوندی بتصحیح پروفیسر ڈاکٹر محمد اقبال ، تهران ، ۱۳۳۳ش -
۱۵- "ریاض العلماء و حیاض الفضلاء" از میرزا عبدالله آفندی ، مخطوطه ۵۳ب دانشکده ادبیات تهران -
۱۶- "ریحانة الادب فی . . ." جلد دوم از محمد علی مدرس تبریزی ، تبریز ، ۱۳۲۸ش -
۱۷- "زاد العقبیٰ یا جامع السلاسل" از سید شریف حسین سبزواری ، لاہور ، ۱۹۶۱ع -
۱۸- شرح (مخمسات) "چهل اسرار" از مستان شاہ کابلی ، لاہور ، ۱۸۸۸ع -
۱۹- "طوامع جامی" با مقدمه پروفیسر حکمت آل آقا ، تهران ، ۱۳۴۱ش -
۲۰- "مناقب العارفین" جلد اول از احمد افلاکی بتصحیح تحسین بازیجی ، انقره ، ۱۹۵۹ع -
۲۱- "شرح مثنوی شریف" تالیف استاد بدیع الزمان فروزانفر مرحوم ، تهران ، ۱۳۴۶ش -
۲۲- "نزهة الخواطر و . . ." از عبدالحی دکنی مرحوم ، حیدر آباد دکن ، ۱۳۵۰ھ -
۲۳- "ینابیع المودة" از سلیمان قندوزی بلخی (تین جلد) مکتبة العرفان ، بیروت (بدون سال) -

☆ ☆ ☆

ڈاکٹر ظہورالدین احمد

مُلاّ شاہ

آپ کا نام شاہ محمد تھا - حضرت میاں میر، ان کے مرشد ان کو محمد شاہ کے نام سے پکارتے تھے لیکن اکثر وہ 'مُلاّ' شاہ کے نام سے مشہور ہوئے - ان کا آبائی وطن بدخشان تھا اس لیے وہ ملا شاہ بدخشی یا بدخشانی بھی کہلائے - دوست احباب ان کو حضرت اخوند بھی کہتے تھے - وہ اپنے آپ کو لسان اللہ کے خطاب سے بھی سرفراز سمجھتے تھے - اس کے متعلق ان کی اپنی رباعی ہے :

آنکس کہ ز راہ معرفت آگاہ است
ملا شاہ است عارف این راہ است
از تاثیر زبان او معلوم است
کامروز ملقب بلسان اللہ است

رسالۂ نسبت[1] میں اُنھوں نے اپنے خاندان، اپنی جائے ولادت اور ابتدائی تعلیمات کے متعلق تفاصیل بتائی ہیں - وہ موضع ارکسا بلدۂ روستاق میں پیدا ہوئے - روز جمعہ اور شب شب قدر تھی - تاریخ ولادت نہیں لکھی - جہاں آرا کے بیان[2] کے مطابق وہ لاہور میں آئے تو ان کی عمر اٹھائیس سال تھی اور شاہجہان نامہ[3] کے مطابق انھوں نے ۱۰۲۳ھ میں ہندوستان کا سفر اختیار کیا اور لاہور پہنچے - اس حساب سے ان کی تاریخ ولادت ۹۹۵ھ ٹھہرتی ہے - اس کی تصدیق یوں بھی ہوتی

۱- کلیات ملا شاہ، مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری، ص ۲۳۹ تا ۲۸۴ -
۲- صاحبیہ، جہاں آرا، ترجمہ مطبوعہ مضامین ڈار، بمبئی -
۳- شاہجہاں نامہ از علاء الملک تونی، تاریخ دہ سالہ اخیر شاہجہاں، مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری، ص ۳۴۸ -

ہے۔ سکینۃ الاولیاء مؤلفہ ۱۰۵۲ھ میں دارا شکوہ لکھتے ہیں کہ اس سال حضرت ُملا" شاہ کی عمر ۵۷ یا ۵۷ سال ہے۔ اس حساب سے بھی تاریخ ولادت ۹۹۵ھ نکلتی ہے۔ ان کے والد مولانا عبد احمد بن مولانا سلطان علی بن قاضی فتح اللہ تھے۔ والدہ کا نام بی‌بی خاتون تھا۔ ُملا" شاہ کے دو بھائی تھے اور ایک بہن۔ ان کے بھائی ُملا" نیک محمد اور ُملا" سلطان علی روحانی تربیت کے لیے ہندوستان آئے تھے، پھر حضرت کے ارشاد پر اپنے وطن واپس چلے گئے۔

انھوں نے ابتدائی تعلیم و تربیت اپنے وطن میں قریہ موسوارک کے ملا خواجہ علی سے حاصل کی۔ شروع ہی سے نماز روزہ ادا کرنے، کم کھانے اور کم سونے کی عادت تھی۔ زہد و تقویٰ ان کی زندگی کا شعار و دثار تھا۔ وہ اکیس برس کی عمر میں علوم دینی کی تکمیل کے لیے بلخ تشریف لے گئے اور ُملا" حسین قبادیانی سے استفادہ کیا[1]۔ بلخ میں قیام کے بعد جستجوے حقیقت اور معرفت خداوندی کا جو شوق غالب ہوا تو ہندوستان کا رخ کیا۔ اپنی تحصیلات کے متعلق رسالۂ نسبت میں لکھتے ہیں کہ انھوں نے صرف، نحو، منطق، ہیئت، کلام، معانی، بیان، بدیع، فقہ اور حدیث و تفسیر کی تعلیم حاصل کی۔ مدرسوں اور خانقاہوں میں بیٹھے، لیکن اس محنت و کاوش کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ سب تعلیم بے نتیجہ اور وسوسہ انگیز ہے:

بگذشتم ز درس و مدرسہ ہا
مدرسہا و درس وسوسہا
ہیچ زیشان مرا گرہ نکشاد
گرہی چند بر گرہ افتاد
مکتب و درس و خانقاہ ای شاہ
جای طفلان و نامہ پرز گناہ[2]

وہ سب سے پہلے ۱۰۲۳ھ میں کشمیر میں وارد ہوئے۔ انھوں نے وہاں تین سال تک طالب علم کی سی زندگی گزاری۔ اور ُملا" جوہر نامی سے علوم ظاہری

۱- کلیات جلالای طباطبائی، نسخۂ خطی کتابخانہ مرکزی دانشگاہ تہران، شمارہ ۲۹۴۴، ص ۱۰۸—۱۱۲۔

۲- رسالۂ نسبت، مشمولہ کلیات ُملا" شاہ، ص ۱۴۱۔

کی تکمیل کی [1] - پھر شیخ طریقت کی تلاش میں دہلی گئے - وہاں سے آگرہ پہنچے، جہاں ایک صوفی سنش کی زبانی میاں شیخ میر کے کمالِ معنوی کا ذکر سنا تو لاہور آئے اور حضرت میاں میر کی خدمت میں حاضر ہوئے [2]- ایک سال تک خدمت بجا لاتے رہے لیکن حضرت نے استغنا سے کام لیا - لیکن جب ان کو ملّا شاہ کے خلوص و طلبِ صادق کا یقین ہوا تو پھر توجہ و عنایت سے پیش آئے اور ان کو اپنے حلقۂ ارادت میں لے لیا - جہاں آرا دختر شاہجہاں حضرت ملّا شاہ کی مریدِ باصفا تھیں- وہ لکھتی ہیں کہ وہ اُنیس برس تک حضرت میاں میر کی خدمت میں رہے - ان کا مزاج گرم تھا - وہ اپنے پیر کی اجازت سے گرمیوں میں کشمیر چلے جاتے - انھوں نے سخت ریاضت و محنت کی - اُنیس برس یہ اور مرشد کی وفات کے پانچ سال بعد تک پہلو زمین پر نہ لگایا[3] - دارا شکوہ پسر شاہجہاں بھی ان کے مرید خاص تھے - انھوں نے اپنی کتاب 'سکینۃ الاولیاء' میں اپنے مرشد کے احوال و اعمال پر روشنی ڈالی ہے - وہ لکھتے ہیں : انھوں نے تیس سال سے اوپر مدت تک ایک لمحے کے لیے نیند نہیں کی - انھوں نے فرمایا : میری خواہش ہوتی ہے کہ کسی طرح نیند آجائے ، پر نیند نہیں آتی :

عجبا للمحب کیف ینام
کل نوم علی المحب حرام

انھوں نے سات سال تک عشا کی نماز سے صبح تک حبس نفس سے ذکرِ خفی کیا - انھوں نے خود فرمایا - کبھی کبھی وہ دو سانس میں رات گزار دیتے تھے - دو مرتبہ سردیوں میں ان کے روئیں روئیں سے پسینہ نکلا - کشمیر میں تو ان کے جسم پر قطرے جم جاتے تھے - لاہور میں وہ سردیوں میں بھی پنکھا کرتے تھے - ذکر خفی اور حبس دم کے متعلق حضرت میاں میر نے فرمایا تھا - یہ طریقہ حضرت غوث الثقلین نے رائج کیا تھا :

چشم بند و گوش بند و لب ببند
گر نہ بینی سرّ حق بر من بخند

۱،۲- کلیات جلالای طباطبائی ، نسخۂ خطی کتابخانۂ مرکزی دانشگاہ تہران، شمارہ ۲۹۴۴ ، ص ۱۰۸ - ۱۱۲ -

۳- صاحبیہ مذکور -

جہاں آرا اپنے مرشد کے متعلق لکھتی ہیں کہ وہ فرماتے تھے کہ کبھی ان کی نماز قضا نہیں ہوئی - وہ کبھی بیمار نہیں ہوئے جس کی وجہ سے ان کی نماز فوت ہوئی ہو - انھوں نے ہمیشہ وقت پر اور با جماعت نماز ادا کی - اگر ملا محمد سعید ان کے مرید خاص حاضر ہوتے تو کسی دوسرے کو امامت کے لیے نہیں کہتے تھے - اگر وہ نہ ہوتے تو خود امامت کے فرائض انجام دیتے تھے - وہ سالک کے لیے شریعت و طریقت دونوں کو ضروی قرار دیتے تھے -

وہ سلاطین و امرا سے نذر و نیاز قبول نہیں کرتے تھے - اپنے مریدوں سے معمولی نیاز مثلاً ایک دو روپے قبول فرما لیتے تھے اور یہ رقم غربا و مساکین پر صرف کر دیتے تھے - اپنے عقیدت مندوں کے علاوہ کبھی دوسرے سے گفتگو نہیں کرتے تھے - آپ کی محفل میں حقیقت و معرفت کی باتیں ہوتیں - آپ کی زبان میں بہت تاثیر تھی - کئی غیر مسلم حلقہ بگوشِ اسلام ہوئے اور اکثر شیعہ حضرات اپنی روش چھوڑ کر اہلِ حقیقت میں شامل ہو گئے -

آپ کا معمول تھا ، جب کوئی خدمت میں حاضر ہوتا تو اس کا نام اور محلِ سکونت دریافت کرتے - اگر اتباعِ سنتِ رسولؐ میں کبھی ہنسی مزاح کی بات کرتے تو وہ بھی توحید و معرفت سے متعلق ہوتی - آپ کے چہرے پر کاہلی و کسالت کا نشان تک نہیں ہوتا تھا -

آپ کی قیام گاہ پر کچھ پکایا نہیں جاتا تھا - جو کچھ مرید لاتے ، وہی آپ کھا لیتے - اگر کچھ نہ ملتا تو دو دو تین تین دن تک کھانے کے بغیر گزار دیتے تھے - چونکہ آپ کی طبیعت گرم تھی اس لیے آپ کو ٹھنڈی چیزیں مرغوب تھیں -

شاہجہاں نے نواحی کشمیر کے ایک پہاڑ کوہِ ماران کے وسط میں ایک نہایت پر تکلف باغ بنوایا - یہ کوہ سلیمان کے مقابل میں واقع ہے - باغ کا نام چشمۂ شاہی رکھا - وہاں ایک تہ جوش چشمہ تھا جس کے اوپر سنگ سیاہ سے مثمن حوض بنایا اور مسقف کیا کہ سایے میں رہے - ملا شاہ اس باغ میں مقیم تھے - اس قیام گاہ کے متعلق ملا ناطق شاہ نے لکھا :

کوہ ماران بکمر لعل بدخشان دارد
اینچنین بخت کجا تخت سلیمان دارد

جب بادشاہ کے آنے کی خبر آتی تو عصا ہاتھ میں لیے ہوئے سیر میں مشغول ہو جاتے اور کھڑے کھڑے بادشاہ سے ملاقات کرتے ، اور جب بادشاہ رخصت ہونے کو کھڑے ہوتے تو وہ بھی ان کے ہمراہ کھڑے ہو جاتے اور کچھ عرصے کے لیے سیر کرتے رہتے تھے ۔ اس طرح بظاہر ان سے بادشاہ کی تعظیم ظاہر نہ ہوتی ۔ شیر خاں لودھی لکھتے ہیں[1] : کہ شاہجہاں کہا کرتے تھے : ہندوستان میں دو بادشاہ ہیں ؛ ایک شاہ جہاں اور دوسرے "ملا" شاہ ۔

شاہ جہاں اور "ملا" شاہ :

ویسے تو گزشتہ بادشاہ اور شہزادے فقرا اور عرفا کے ارادت مند رہے ہیں اور ان کی دعاؤں کے محتاج بھی لیکن شاہزادوں اور شاہزادیوں میں شاذ ہی کوئی ایسا ہو جس نے تصوف و عرفان کو درساً حاصل کیا ہو اور سمجھا ہو اور پھر کسی عارف باللہ کے ہاتھ پر بیعت کی ہو ۔ اس سلسلے میں شاہزادگانِ تیمور میں سے دارا شکوہ اور اس کی بہن جہاں آرا کا نام سر فہرست ہے ۔ شاہ جہاں بھی حضرت ملا شاہ کے ارادت مند تھے اور پیر کو بھی اپنے مرید کی دردمندی کا احساس تھا ۔ چنانچہ شاہ جہاں کے متعلق ایک رباعی میں لکھتے ہیں :

ای شاہ جہاں ز اہل دردی ، شاباش
در عہد خویشِ طاق و فردی ، شاباش
دل را بوصال زندہ کردی ، شاباش
شاباش درین زمانہ مردی ، شاباش

ربیع الاول ۱۰۵۵ھ شاہ جہاں کے جشنِ وزنِ قمری کے موقع پر انھوں نے رباعی کہی[2] :

ای افضل بندہ فضل فضل تو بود
فضلت خوش باد فضل فضل تو بود
چیزی کہ برابری تواند کردن
در پلۂ میزان تو عدل تو بود

۱۔ مرآۃ الخیال ، شیر خان لودھی ، بمبئی ، ۱۸۳۱م ، ص ۱۷۵ ۔
۲۔ بادشاہنامہ ، عبدالحمید لاہوری ، کلکتہ ۔

انھوں نے اپنے رسالے 'شاہیہ' کی تمہید میں ان تینوں ناموں یعنی شاہ جہاں، دارا شکوہ اور جہاں آرا کی رعایات لفظی کو مد نظر رکھتے ہوئے اپنی عقیدت کا یوں اظہار کیا ہے:

ای تو شاہ جہان و تو دارا
ای تو دارا و تو جہان آرا

بتو شاہ جہانیی قائم
بتو دارائیی جہان دائم

ہمہ شاہ جہانیت دارا
تو و دارای ہر جہان آرا

ریاض الشعراء کے مصنف لکھتے ہیں کہ[1] ملا شاہ نے یہ شعر کہا تھا:

پنجہ در پنجۂ خدا دارم
من چہ پروای مصطفیٰؐ دارم

علمائے دہلی نے شاہ جہاں کے پاس ایک محضر لکھ کر بھیجا کہ ملا شاہ نے رسول خدا کی اہانت کی ہے اور وہ واجب القتل ہے۔ بادشاہ نے محضر اپنے پاس رکھ لیا۔ جب وہ کشمیر گئے تو ملا شاہ کے مکان پر ملاقات کرکے ان کو محضر دکھایا اور پوچھا کہ فی الحقیقت یہ شعر آپ کا ہے؟ ملا نے فرمایا کہ اس سے شرک کی بو آتی ہے کیونکہ اس شعر میں شاعر نے خود خدا اور مصطفیٰؐ میں تفریق کی ہے، یہ میرے مذہب میں شرک ہے۔ بادشاہ یہ بات سن کر اس کا معتقد ہو گیا۔ کہتے ہیں بادشاہ کی واپسی پر کشمیر کے فضلا نے مشہور کر دیا کہ 'ملا' شاہ نے بادشاہ کو مسحور کر لیا ہے، کیونکہ اس نے دعویٰ خدائی کیا ہے اس لیے شریعت کی رو سے اس کا قتل واجب ہے۔ بہت سے لوگ اس ارادے سے ان کے مکان پر گئے۔ ان کے مریدوں نے ان کو روکنا چاہا لیکن انھوں نے منع کیا۔ جو شخص مولانا کے حجرے میں داخل ہوتا، ان کو دیکھتا تو اللہ کہہ کر سجدے میں گر پڑتا۔ باقی لوگ حفظ ایمان کی خاطر

۱- ریاض الشعرا، قلمی، مجموعۂ شیرانی، پنجاب یونیورسٹی لائبریری، ص ۱۹۰-

واپس چلے گئے :

مردان خدا خدا نباشند
لیکن ز خدا جدا نباشند

دارا شکوہ اور مُلا شاہ :

دارا شکوہ دل و جان سے ملا شاہ کے عقیدت مند تھے ۔ وہ 'سرّ اکبر' کے دیباچے میں ان کو ''اکمل کاملان ، زبدۂ عارفان ، استادِ استادان ، پیشوای پیشوایان ، موحّدِ حقائق آگاہ حضرت ملا شاہ لکھتے ہیں ۔ انھوں نے اپنے مرشد کی زندگی ، تعلیم و تربیت ، کشف و کرامات کے متعلق اپنی تالیف 'سکینۃ الاولیاء' میں تفصیل سے لکھا ہے ۔ اس کتاب میں 'ملا' شاہ کی آٹھ غزلیں ، اٹھارہ رباعیاں اور تیرہ مکتوب بھی نقل کیے ہیں ۔ دارا لکھتے ہیں کہ انھوں نے پہلی مرتبہ پیر طریقت کی خدمت میں حاضر ہو کر یہ رباعی پیش کی :

آن گم شدہ باللہ خدا آگاہ است
افتادہ یقین بدست ملا شاہ است
برنگ برنگ در آی و آہستہ گوی
در گوش کسی کہ طالب اللہ است

حضرت ملا شاہ نے جواب میں لکھا :

آن کس کہ ز روی صدق دولت خواہ است
آخر او را بسوی دولت راہ است
دولت یعنی معرفت اللہ است
این دولت در خانۂ ملا شاہ است

دارا شکوہ نے انھیں قریب سے دیکھا ۔ وہ تصوف و عرفان کے مسائل میں اکثر ان سے رجوع کرتے اور ان سے ہدایت پاتے ۔ ان کا قول ہے کہ ان کے پیر عارف و موحّد کا مرتبہ حاصل کر چکے تھے ، یعنی بی یبصر و بی یسمع و بی ینطق ۔ وہ کہتے تھے کہ دلوں کی گرہیں کھولنے ، مردہ جانوں کو زندہ کرنے اور زبان کی تاثیر میں ان جیسا کوئی بزرگ نہیں دیکھا گیا ۔ انھوں نے لکھا ہے کہ جب مرشد نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک اس سے بڑھ کر کراست ، درجہ ، مقام ، حالت اور کشف نہیں کہ مردہ دلوں کو زندہ کیا جائے ، بندھی

ہوئی گرہیں کھولی جائیں ، نیز نہ خود غفلت میں زندگی بسر کریں اور نہ بسر کرنے دیں ، تو میں نے ان سے یہ حقائق سن کر ان کے قدموں پر رکھ دیا ۔[۱]

حضرت ملا شاہ نے بھی اپنے مرید کو دین و دنیا میں کامرانی کی بشارتیں دیں ۔ چنانچہ وہ اپنے مکتوب میں دارا شکوہ کو لکھتے ہیں : ''رہا دنیا کا سفر سو ان کے انجام ہونے میں کس کو کلام ہے ۔ جس کو وجود اعظم کا یقین حاصل ہوگا ، یقیناً اس کے اغیار کا لشکر بھی شکست کھائے گا ۔ فتح و نصرت عنقریب اللہ کی طرف سے حاصل ہوگی ۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے مجازی کاموں میں بھی بامراد کرے گا ۔''[۲]

معلوم ہوتا ہے کہ بعض دنیا دار حضرت ملا شاہ کے مخالف ہوں گے اور ان کو نقصان پہنچانے کے درپے ، اس لیے وہ دارا شکوہ کو لکھتے ہیں :

''فقیر تو ایسے بدبخت شریروں کو تنبیہ نہیں کر سکتے لیکن تمھیں اس میں دسترس ہے ۔ تمھیں تو ضرور ان کو تنبیہ کرنی چاہیے ۔ تمھاری آشنائی سے ہمیں کیا فائدہ ہو سکتا ہے ۔''[۳]

مقام تأسف ہے کہ جب گردشِ دوراں نے دیکھتے ہی دیکھتے جب شاہ جہاں کو تخت سے اٹھا کر قلعے میں مقیّد کر دیا اور تخت و تاج کے وارث دارا شکوہ کو پابندِ سلاسل کرکے تہ تیغ کر دیا گیا تو حضرت ملا شاہ کے دل پر کیا گزری ہوگی ۔ یہ درست ہے کہ سیلِ تقدیر کے سامنے پیر کی دعائیں اور نیک تمنائیں بند نہ باندھ سکیں ۔

جہاں آرا اور ملا شاہ :

جہاں آرا اپنے بھائی دارا شکوہ کی وساطت سے حضرت ملا شاہ کی مرید ہوئیں ۔ وہ 'صاحبیہ' میں لکھتی ہیں[۴] کہ میں نے اخلاص و عقیدت سے بھرے ہوئے

۱۔ سکینۃ الاولیاء اردو ترجمہ ، ص ۱۴۴ ۔

۲۔ ایضاً ، ص ۱۴۴ ۔

۳۔ ایضاً ، ص ۱۴۲ ۔

۴۔ صاحبیہ ، مضامین ڈار ، بمبئی ، ص ۱۳ - ۱۴ ۔

خطوط لکھے ۔ ایک مرتبہ اپنے ہاتھ سے روٹی اور ساگ پکا کر بھیجا ۔ ایک ماہ تک انھوں نے اعتنا نہ کیا اور فرماتے رہے کہ ہمیں دنیا داروں اور بادشاہوں سے کیا کام ۔ ایک دفعہ میں نے جسارت سے یہ شعر بھی درج کردیا :

گر میسر شود آن روی چو خورشید مرا
پادشاہی چہ کہ دعوی خدائی بکنم

آخر وہ میرے جذبۂ صادق کو جان کر خطوں کا جواب دینے لگے ۔ ایک دفعہ میں نے ان کے گھر جا کر دوسری جگہ سے انھیں دیکھا اور آخر انھیں اپنا مرشد حقیقی بنا لیا ۔

جہاں آرا اپنے مرشد کے متعلق اپنی عقیدت کا اظہار کرتے ہوئے لکھتی ہیں : مجھے خیال آیا کہ میں تو سلسلۂ چشتیہ میں مرید ہوں اور اب مشرب قادری میں شریک ہوئی ہوں ۔ مجھے کشائش ہوگی یا نہیں ۔ وہ فرماتی ہیں کہ اسی رات میں نے رسول خدا صلعم کی مجلس میں حضرت مرشد کو ان کے قدموں میں سر رکھے ہوئے دیکھا ۔ آنحضرتؐ نے فرمایا ''تو نے : تیموری چراغ روشن کر دیا'' ۔ میرا دل باغ باغ ہوا ۔ جب میں اپنی حالت پر آئی تو میری زبان پر یہ رباعی تھی :

شاہا تویی آنکہ می رساند ز صفا
فیض نظر تو طالبان را بخدا

بر ہر کہ نظر کنی بمقصود رسد
نور نظر تو شہ مگر نور خدا

وہ لکھتی ہیں کہ پیر دستگیر اور مرشد کامل کے فیض سے مجھے ایمان حقیقی حاصل ہوا ۔ جس کسی کو ذاتِ مطلق سے عشق و محبت ہو وہ انسان کامل ہے ، اگرچہ وہ عورت ہو ۔ شیخ عطار نے حضرت رابعہ کے حق میں لکھا تھا :

آن یک زن بود بل صد مرد بود
پای تا سر جملہ غرق درد بود

جہاں آرا نے اپنے پیرو مرشد کے متعلق شوق و وجد کی حالت میں کسی فکر و تامل کے بغیر مندرجہ ذیل اشعار کہے تھے :

شوق تو مرا در بر می گیرد و می مالد
ہر لحظہ و ہر لمحہ این ذوق تو می مالد

پیر من و خدای من دین من و پناہ من
نیست کسی بغیر تو شاہ من و الٰہ من
ای شاہ تو یک نظر بکردی کارم
شاباش بتو چہ خوش نمودی یارم
دریاب رہی کوچۂ آن "ملا" شاہ
کو ہست خزینہ دار توحید الٰہ

اورنگ زیب اور "ملا" شاہ :

اورنگ زیب جب تخت نشیں ہوئے تو ان کو گمان گزرا ہوگا کہ "ملا" شاہ ، دارا شکوہ اور جہان آرا کے پیر تھے ۔ ایسا نہ ہو کہ مرید اکٹھے ہو کر کوئی فتنہ کھڑا کریں ، اس لیے انھوں نے ملا شاہ کو دربار میں حاضر ہونے کا حکم بھیجا ۔ شیر خان لکھتے ہیں کہ پہلے تو وہ کشمیر سے نہیں نکلنا چاہتے تھے لیکن وہاں کے صوبے دار نے ان کو وہاں سے زبردستی بھیجا ۔ انھوں نے راستے میں ہی تاریخ جلوس پر رباعی کہہ کر دہلی میں بھجوائی :

صبحی دل من چون گل خورشید شگفت
حق ظاہر شد ، غبار باطل را رفت
تاریخ جلوس شاہ حق آگہ را
ظل الحق گفت این را حق گفت[1]

شیر خان تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سخنوری کے رمزشناسوں کے لیے "ملا" شاہ کے فضل و بلاغت کی اس سے بڑھ کر دلیل نہیں ہو سکتی ۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو فی الحقیقت انھوں نے رباعی اپنی تعریف میں کہی ہے اور ضمناً بادشاہ کو بھی ممنون کر دیا ۔ جب اورنگ زیب نے رباعی پڑھی تو ان کی حاضری موقوف کردی اور لاہور میں ٹھہرنے کا حکم دیا ۔[2]

شیر خان جو معنی چاہیں پہنا لیں ، میں بھی کوئی حکم نہیں کہ ان کے اس فعل پر حکم لگاؤں ، لیکن اتنا ضرور ہے کہ انھوں نے بادشاہ کو 'ظل الحق' کہہ

---

۱ ، ۲- مرآۃ الخیال ، مذکورہ ، ص ۱۷۵ - ۱۷۶ -

کر شاعری اور فقیری کا حق تو ادا کر دیا ہے لیکن ایک مجاہد درویش کا حق ادا نہیں کیا اور اس شہزادے کے قتل پر ، جسے وہ کامیابا ، آفتابا ، جہانتابا ، حل مشکلا ، صاحبدلا ، عاقلا ، کاملا[1] کہا کرتے تھے ، اپنی خاموشی سے بادشاہ کے فعل پر صاد کر دیا ، اور یا خاموشی میں اپنی سلامتی سمجھی - مکتوبات ملاشاہ کے مجموعے میں ایک خط اورنگ زیب کے نام بھی ہے - اس میں وہ شاہ اورنگ زیب کے لیے دست بدعا ہیں - لکھتے ہیں :

"حق سبحانہ و تعالیٰ آن برگزیدۂ خالق و خلائق را کہ دستگیر ظاہر و باطن است ، بر طبق مراد الی یوم المیعاد داراد -"

اس کے بعد تخت پر مبارکباد پیش کرتے ہوئے دعا کی ہے کہ ظل آن ظل الحق ممدود الی الموعود[2] شاہ جہان اور جہاں آرا کو جب اپنے پیر طریقت کی اس رباعی اور اس خطِ مبارکباد کا علم ہوا ہوگا تو ان کے متعلق ان کے دل میں کس قسم کے تاثرات پیدا ہوئے ہوں گے ، ان کا ہمیں علم نہیں -

خافی خان اس رباعی پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کے الفاظ میں "ابطال ارادت مرید کامل" کا اشارہ ملتا ہے - یعنی دارا شکوہ کی ارادت کو باطل قرار دیا گیا ہے -[3]

حضرت مُلّا شاہ لاہور میں وفات پا گئے اور اپنے مرشد کے قریب دفن ہوئے - عمل صالح ، ریاض الشعراء ، مرآۃ الخیال ، شاہجہان نامہ مؤلفہ علاء الملک تونی اور تذکرۂ ملا قوشجی میں تاریخ وفات ۱۰۷۲ھ مندرج ہے - خزینۃ الاصفیاء[4] میں ۱۰۶۹ھ ہے جو صحیح نہیں - تاریخ کشمیر اعظمی کے مصنف لکھتے ہیں کہ مُلّا شاہ نے اپنی تاریخ وفات خود اس مصراع سے نکالی تھی : ع

داد در توحید مُلّا شاہ جان

۱۰۷۲ھ

۱- مکتوبات مُلّا شاہ ، مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری -

۲- ایضاً ، ص ۱۴ -

۳- منتخب اللباب ، خافی خان ، کلکتہ ، ج ۲ ، ص ۷۸-۷۹ -

۴- خزینۃ الاصفیاء ، غلام سرور ، ج ۱ ، ص ۱۷۴ -

مصنّف و عارف :

حضرت ملا شاہ صوفی ، عارف اور پیر طریقت کے ساتھ ساتھ مصنّف اور شاعر بھی تھے - ان کی کلیات کا ایک مکمل نسخہ اورینٹل پبلک لائبریری بانکی پور میں موجود ہے - اس کی تفصیل یہ ہے :

جلد اول : تفسیر سورۂ فاتحہ ، سورۂ بقرہ ، سورۂ آل عمران ، سورۂ یوسف -

جلد دوم : رسالۂ بسم اللہ ، رسالۂ حمد و نعت و منقبت ، یوسف و زلیخا ، رسالۂ دیوانہ ، رسالۂ مرشد ، رسالۂ ولولہ ، رسالۂ ہوش ، رسالۂ تعریفات خانہا و باغات و منازل کشمیر ، رسالۂ نسبت -

جلد سوم : رسالۂ شاہیہ ، دیوانِ اول ، دیوانِ دوم ، شرحِ رباعیات ، رقعات قصاید عربی -

صوفی عارف کی حیثیت سے انھوں نے اپنی تصانیف میں جابجا اپنے عقائد و افکار بیان کیے ہیں - رسالۂ مرشد اور رسالۂ شاہیہ میں کچھ مربوط اور مسلسل طریق پر بھی خیالات کا اظہار کیا ہے - ہم نے ان رسائل کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے ان خیالات کو واضح کیا ہے - انھی بیانات سے ان کی شخصیت ، سیرت اور مقامات معنوی پر بھی روشنی پڑتی ہے - دارا شکوہ نے سکینۃ الاولیاء ، مجمع البحرین اور حسنات العارفین میں ان کی تعلیمات کو بیان کیا ہے - ان کے مماثل افکار و عقائد کو ہم نے ان کی مثنویات کے تعارف میں سمیٹ لیا ہے -

سکینۃ الاولیاء[1] میں دارا شکوہ نے اپنے مرشد کی تعلیم و ہدایت کے حوالے سے ایک سوال کا جواب دیا ہے - اس میں چند نکات دقیق کی وضاحت کی ہے - اس بیان سے مُلّا شاہ کی مطلب یاب اور دقیقہ رس نگاہ کا علم ہوتا ہے - اس کا خلاصہ یہ ہے -

دارا شکوہ لکھتے ہیں کہ مشائخِ سلف کا عقیدہ ہے کہ صوفی خواہ ہزار سال عمر کیوں نہ پائے ، وہ حالت ارتقاء میں رہتا ہے - وہ نبی کریمؐ کی حدیث نقل کرتے ہیں : ''من استوی یوما فھو مغبون -'' یعنی اگر سالک ایک روز ایک روش

۱- فارسی متن کے لیے دیکھیے 'دبستان المذاہب' نولکشور ، ص ۳۸۶ - ۳۸۹ ، یا اپانیشاد ، مترجمہ دارا شکوہ ، مرتبہ تارا چند و جلالی ، تہران ، ۱۹۶۱م -

پر رہے تو وہ نقصان میں ہے - جمہور کا بھی یہی نظریہ ہے ، لیکن اپنے مرشد غوث الآفاق ، استاد اہل اللہ ، عارف باللہ حضرت مولانا شاہ کی برکت سے مجھ پر یہ منکشف ہوا کہ صوفی کے مراتب کا کمال و نہایت یہ ہے کہ وہ کمال پر پہنچ کر ترقی سے رک جاتا ہے - بعض لوگ نبی اکرمؐ کا یہ قول نقل کرتے ہیں : "لی مع اللہ وقت لایسعنی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل" اور یہ دلیل لاتے ہیں کہ اس میں تنزلِ احوال کا ثبوت ملتا ہے - پیغمبر کو ایک وقت میں ایسی جیسی حالت اور ایک جیسی جمعیت نہیں حاصل رہی - دارا شکوہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں کہیں یہ ظاہر نہیں کہ رسول خداؐ کو کبھی کبھی یہ حالت میسر آتی تھی - ان کو تو کمال وحدت حاصل تھی اور تفرقہ نہیں ہوتا تھا - 'نفحات الانس' میں مذکور ہے کہ بعض اولیاء اللہ بے نشان اور بے صفت ہوتے ہیں اور کمال حال یہی ہے ع

آنرا کہ نشان نیست نشانش یابیم

اگر ذات خداوندی میں ترقی و تنزل ، رنگ و بو ، ظہور و بطون ، کمال و زوال میں ترقی نہیں ہے ، تو وہ صوفیِ موحّد جو مرتبۂ صرفیت و تجلیت میں اس کا عین ہو چکا ہے ، اس میں تغیر جائز نہیں - جب موحّد حق سے مل کر حق ہوگیا تو پھر حق سے بڑھ کر اور کیا چیز ہوگی جس کی طرف وہ ترقی کرے ، یعنی سیاہی سے بڑھ کر اور کیا رنگ ہوگا - "الفقر اذا تم فھو اللہ" - جو شخص عین تجلی و متجلی نہیں ہوا وہ دوئی سے خلاص نہیں ہوا ، اس لیے کاملین کے نزدیک مشرک ہے - داراشکوہ نے حسنات العارفین میں اپنے پیر طریقت کے فرمودات کو شطحیات کہہ کر قلمبند کیا ہے - ان میں سے بعض تو وہی ہیں جو ان کی تصانیف میں دوسرے مقامات پر مذکور ہیں ، ہم ان میں سے ایک مثال کے طور پر یہاں نقل کرتے ہیں :

> "ایمان عرفان است ، کافر کسی کہ بی ایمانست - مؤمن آنکافری کہ بحق رسیدہ و حق را دیدہ و شناختہ و کافر آن مؤمن کہ بحق نرسیدہ و نہ حق را دیدہ و نشناختہ - نزد خاصان حقیقت کفر و ایمان دیگر است ، مؤمن و کافر کسی دیگر بود -"[1]

۱- حسنات العارفین ، مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری -

مفسر :

حضرت مُلّا شاہ نے بعض سورتوں کی تفسیر لکھی ہے ، اُس میں طریق تصوف کو پیش نظر رکھ کر معانی میں تأویل کی ہے ۔ یقیناً یہ تعبیر نہ خدا کے پیش نظر تھی ، نہ رسول خداؐ نے بیان کی اور نہ کلام کے سیاق و سباق سے یہ معانی اخذ کیے جا سکتے ہیں ۔ مگر جناب مُلّا شاہ کے ذہن دراک کی داد دینی چاہیے کہ انھوں نے عرفانی نقطۂ نظر سے ہر آیت کو تصوف کے معنی پہنانے کی کوشش کی ہے ۔ ہم صرف دو آیات کی تفسیر یہاں نقل کرتے ہیں :

ختم اللہ علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة و لهم عذاب عظیم ۔ مُلّا شاہ لکھتے ہیں :

''این آیہ میباید در شان اولیاء اللہ باشد و معنیش چنان بود کہ 'ختم اللہ علی قلوبهم' : مهر نهاد خدای تعالی بر دلهای اولیای خود تا ساحت فضای باصفا کہ بحکم قلب المؤمن عرش اللہ تعالٰی ہریکی بارگاہ کبریاست از خس و خاشاک وساوس نفسانی و غبار کدورت ہواجس شیطانی پاک باشد 'و علی سمعهم' و بر گوشهای آنها کہ دریچہ ہای شهرستان قلوب‌اند تا از دغل کلمات لا طائل مسدود مانند 'و علی ابصارهم غشاوة' و بر دیدہای ایشان پردہ ایست از سرادق عظمت و جلباب تتق لایزال کہ در تماشای آن بجمال ناسوت و ملکوت نظر نگمارند 'ولهم عذاب عظیم' و مر ایشان راست شربتهای بزرگ در مزہ و حلاوت[1] ۔''

دوسری آیت یہ ہے : ''یا ایها الذین امنوا لا تقربو الصلواة و انتم سکاری ۔''

فرمود ای کسانیکہ ایمان حقیقی آوردہ اید ، نزدیک نماز نشوید وقتی کہ حالت سُکر و مستی حق آید ۔ سکر حالتی است بلند تر از نماز گزاردن . . . اگر معنی مجازیست قرب نماز ممنوع است تا نماز ملوث و ملوث نشود ۔ درین صورت عزت نماز است و اگر سُکر حقیقی است باز نماز ممنوع است درین صورت عزت سُکر از حق بگذرد ۔[2]

---

۱ ، ۲- مرآۃ الخیال ، ص ۱۷۸ - ۱۸۷ -

شاعر :

مثلاً شاہ صوفی پہلے تھے ، شاعر بعد میں - چونکہ افکار و احساسات کی فراوانی تھی اس لیے شدتِ جذبات کی وجہ سے ان کی طبیعت موزوں ہوگئی تھی - انھوں نے اساتذۂ متقدمین کا کلام زیر نظر نہیں رکھا اور نہ اُن کو نمونہ قرار دے کر طبع آزمائی کی - جس سے شعری ریاضت کے بعد ان کے کلام میں پختگی آ گئی ہو - ان کے کلام میں اکثر وزن و قوافی کے سقم پائے جاتے ہیں اور تعقیدات لفظی کی مثالیں بھی ملتی ہیں - اس خامی کا انھیں خود بھی احساس تھا - چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

اصلاح کن از فضیلت وافیہ
گر رفتہ ز دست وزن با قافیہ

لیکن اس کے باوجود انھیں اپنے کلام پر ناز ہے - وہ کہتے ہیں کہ شعر میرے دل کی آواز ہیں اور بے اختیار میری زبان پر آ جاتے ہیں :

شعر من شعر اختیاری نیست
اختیاریست ناز کاری نیست

شعر من آن تبسم شیرین
زخم دندان عقدۂ پروین

شعر من آورد چہ مضمون را
دل بدست است طبع موزون را

اپنے کلام کی خصوصیت بیان کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ میرے کلام میں معانی کو تلاش کیجیے - میں الفاظ کی دنیا سے نا آشنا ہوں - الفاظ میرے معانی کا ساتھ نہیں دیتے :

میزنم از رہ معانی دم
کہ بالفاظ نیستم محرم

ست مستور معنی سخنم
لفظ نامحرست من چکنم

معنی ما بلفظ در ناید
در خور فیل خانہ میبابد

اگرچہ ان کی کلیات میں مثنویات کا حصہ زیادہ ہے اور عرفانی و توصیفی اشعار لکھنے میں انھیں کافی مشق ہو جانی چاہیے تھی لیکن کلام میں زیادہ پختگی نہیں آئی ، اس لیے مثنوی مولانا روم یا حدیقۃ الحقیقت سنائی یا گلشن راز کے مقابلے میں ان کا کوئی مقام متعین نہیں کیا جا سکتا ۔ رموز و حقائق تصوف کو نظم ضرور کیا ہے ۔ علمی نقطۂ نظر سے ان کی اہمیت بھی ہے لیکن شعری اعتبار سے ان کا مرتبہ بلند نہیں ۔ رباعیات کا بھی یہی حال ہے ۔ ہم نے مثنویات اور رباعیات پر تبصرہ و تنقید پیش کرتے ہوئے ان کے اسلوب اور محاسن و معایبِ شعری کے متعلق بھی مختصر اشارات کیے ہیں ۔

اب ہم ان کی تصانیف کے متعلق الگ الگ تعارف پیش کرتے ہیں ۔

مثنویات

رسالۂ مرشد :

یہ ایک مختصر سا رسالہ ہے ۔ اس کا زیادہ حصہ نظم میں ہے ۔ درمیان میں نثر بھی ہے ، پھر انھی نظریات کو نظم کیا ہے ۔ ضمناً رباعیات بھی شامل کی ہیں ۔ حمد و نعت کے بعد تصوف و سلوک کے متعلق بنیادی نظریات بیان کیے ہیں ۔

ذاتِ مطلق اپنی صفات کے ساتھ جمادات ، نباتات ، حیوانات اور انسان میں ظہور پذیر ہوتی ہے ۔ انسان مخصوصاً تمام صفاتِ خداوندی کا حامل ہو سکتا ہے ۔ اشیاء کی صفات عارضی ہیں اور صفات خداوندی دائم و قائم ہیں ۔

مصنف نے نظریۂ افلاطون کی مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ دنیا محض وہم نہیں ہے ۔ جو لوگ عالم کو تعینِ محض یعنی وہم جانتے ہیں ، وہ حقیقت سے بے خبر ہیں ۔

مصنف وحدتِ وجود کے قائل ہیں ۔ مثال کے طور پر وہ کہتے ہیں کہ ہر ذرے میں خورشید ہے اور ہر قطرے میں دریا پوشیدہ ہے ۔ قطرے کا دریا میں اور ذرے کا خورشید کے ساتھ ملنا ہی سب سے بڑی سعادت ہے ، یعنی فنا میں بقا ہے ۔ انسان بھی تقیدات اور تعینات سے بری ہو کر ذات خداوندی سے متصل ہو جاتا ہے اور رسول خداؐ کی طرح ”لی مع اللہ وقت“ سے سرفراز ہوتا ہے ۔ ایک مقام پر یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ عاشق معشوق سے نزدیک ہو کر جب دور ہوتا ہے تو

بعد میں اس دوری میں بہت لذت ہوتی ہے۔

حضرت مُلاؒ شاہ ان صوفیہ میں سے ہیں جو شرعِ ظاہری و باطنی کے قائل ہیں۔ اہل ظاہر کے لیے تو ظاہر کی پاکیزگی کافی ہے لیکن اہلِ باطن کے لیے دل کی پاکیزگی بھی ضروری ہے کیونکہ کامل بننے کے لیے ظاہر و باطن دونوں کی پاکیزگی لازم ہے۔

وہ معتقد ہیں کہ اناالحق ، انت الحق اور ھوالحق کہنا درست ہے۔ صوفی علمِ مفرد و بسیط حاصل کر کے فانی فی اللہ اور باقی باللہ ہو جاتا ہے۔ اور سیر فی ذات اللہ کر کے درجۂ کامل حاصل کرتا ہے۔ انھوں نے علم کی چار قسمیں بتائی ہیں : علمِ مفرد ، علمِ مرکب ، جہلِ مفرد ، جہلِ مرکب۔ علمِ مرکب کے متعلق توضیح کی ہے کہ :

'خوانی و دانی و باید کہ بر سر او مانی و بدل خود نشانی'

رسالے کے آخر میں ''در مذمت عزیزان ناکس و شیخان نارس'' کے عنوان سے مریدان مخلص کو باخبر کیا ہے کہ نا اہل مرید ریا سے کام لےکر صرف مال خوری کرتے ہیں اور نالائق پیر غولِ بیابانی بن کر لوگوں کو گمراہ کرتے ہیں۔ ان سے بچنا چاہیے۔

رسالے کی وجہِ تسمیہ بھی یہی معلوم ہوتی ہے کہ اس میں تصوف کی اساسی باتیں بیان کر کے صحیح پیر و مرشد کی ہدایت پر عمل کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔

رسالۂ شاہیہ :

اس رسالہ کا نام یا تو اپنے نام کی مناسبت سے 'شاہیہ' رکھ لیا ہے یا پھر اپنے مریدانِ خاص شاہجہان ، دارا شکوہ اور جہاں آرا ، بادشاہ اور شاہزادوں کی نسبت سے شاہیہ رکھا ہے کیوں کہ اس مثنوی کی تمہید میں جو حمدیہ اشعار لکھے ہیں ، ان میں تینوں کے نام لفظی رعایتوں کی مناسبت سے استعمال کیے ہیں۔ ان اشعار کے استعمال سے مُلاؒ شاہ کی اپنی بھی عقیدت ظاہر ہے۔ وہ اشعار یہ ہیں :

ای تو شاہ جہان و تو دارا
ای تو دارا و تو جہان آرا

بتو شاہ جہانی قائم
بتو دارائیی جہان دائم
ہمہ شاہ جہانیت دارا
تو و دارای ہر جہان آرا

اس مثنوی کا موضوع بھی تصوف ہے۔ اس میں بھی عارف اور اس کے مقامات کا ذکر ہے لیکن دوسرے رسائل کے مقابلے میں اس کے مطالب میں زیادہ تسلسل و ربط ہے۔ شروع میں توحید، کثرت و وحدت، تنزیہ و تشبیہ، جلال و جمال، خدا کی صفات بیان کی ہیں۔ پھر حسن و عشق کا تقابلی مطالعہ پیش کیا ہے۔ اس کے وسائل اور معرفت خداوندی پر روشنی ڈالی ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے علم کے بغیر نہ حقیقتِ خداوندی سمجھی جا سکتی ہے اور نہ کمالِ عشق نصیب ہو سکتا ہے:

علم اگر نیست عین بینا نیست
علم اگر نیست حق ہویدا نیست

علم کے وہی معروف تین درجے بتائے ہیں؛ یعنی علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین۔ علم کے وسایل میں سے قدرت، ارادت، بصر، سمع اور کلام کا ذکر کیا ہے۔ آخر میں عارف کے قلب و ذہن کے تجلیہ و تزکیہ کے لیے ضروری عناصر کا ذکر کیا ہے؛ یعنی ایمان، اسلام، تقویٰ، ورع، اخلاص، طلب، مجاہدہ و مشاہدہ۔ اس کے بعد صوفی عارف کے مقامات بیان کیے ہیں؛ محویت، عینیت، فنا، بقا، فنا بعد از بقا اور بقا بعد از فنا۔ رسالے کو توحید سے شروع کیا گیا تھا اور توحید پر ہی ختم کیا ہے اور لفظ 'ختمیہ' سے تاریخِ تالیف نکلتی ہے، یعنی ۱۰۵۵۔

پاکیزگیٔ قلب و نظر کے بغیر تو سالک ایک قدم آگے نہیں بڑھ سکتا لیکن "ملا" شاہ نے علم کی یزداں فہمی اور یزداں گیری کو نہایت اہم قرار دیا ہے۔ یہی ضروری نہیں کہ سالک درویش بنے، خرقہ پہنے، ریاضت و مجاہدہ کرے بلکہ وہ فہم و ادراک کے ساتھ حقیقی علم سے بھی بہرہ ور ہو۔ انھوں نے علم کے فضایل یوں بیان کیے ہیں:

علم راہ وصال را بنمود
علم بنمود سرّ غیب و شہود

علم از مرشدت وصال نماست
بخدا دیدہ علم مرشد ماست
علم یعنی کہ آفتاب جہال
سینہ را آفتابہا ز خیال
علم یعنی خیالہای بلند
کہ گرفت آفتابہا بکمند
علم یعنی کہ عرش را پایہ
کہ بکرسیش گشتہ ہمسایہ

علم کی حیثیت بیان کرتے ہوئے مصنف نے تکوین کائنات اور تخلیق و ارتقاے آدم کا بھی ذکر کیا ہے - مولانا روم نے اپنی مثنوی میں تکمیل آدم کے چار مراحل کا ذکر کیا تھا ؛ یعنی جماد و نبات و حیوان و انسان - ملا شاہ نے نبات و جماد کے درمیان ایک اور کڑی کا ذکر کیا ہے ؛ یعنی مرجان جوان دونوں کے بین بین ہے - اسی طرح حیوان و انسان کے درمیان فیل و میمون کی برزخی حالت کا ذکر کیا ہے - ان کا بیان چونکا دینے والا ہے - اس سے ظاہر ہے کہ ہمارے سائنسی دور میں صرف ڈارون کو ہی انسان پہلی ارتقائی کی صورت یعنی میمون کا خیال نہیں آیا -

یہ مثنوی بھی شعری محسنات کی حامل نہیں - صرف افکار و خیالات کو نظم کیا ہے - قوافی کی لغزشوں کے علاوہ تعقیدات لفظی کی مثالیں بھی نظر آتی ہیں - مصنف کو خود بھی ان کا احساس ہے - خاتمے پر لکھا ہے :

اصلاح کن از فضیلت وافیہ
گر رفتہ ز دست وزن با قافیہ

لیکن اس لفظی سقم کے باوجود انھیں اپنے حسن فکر پر ناز ہے - چنانچہ لکھتے ہیں :

لفظ و معنیٔ این کلام من
ہمہ حسن است جان من با تن
جان من بنگر این خیال مرا
من و جان بخش قیل و قال مرا

علم شامل بود کلامم را
خواجہ ہمراہ دان غلامم را

رسالۂ ولولہ :

اس مثنوی کا کوئی مستقل موضوع نہیں ۔ اس کا نام ولولہ شاید یاد داشت کے لیے رکھ لیا گیا ہے کیوں کہ مثنوی کے پہلے شعر میں ’ولولہ‘ آتا ہے :

از ولولہ وصال یارم
بنگر دل آفتاب زارم

مثنوی کے اندر جابجا جو عنوانات دیے گئے ہیں ، وہ یہ ہیں :

”در تعریف آتش ۔ در تعریف حقہ ۔ در تعریف گوہر ۔ امانت ۔ جواب دادن فرزند آدم آسمان و زمین و کوہسار را ۔ در تعریف عشق ۔ در تعریف دل ۔ در تعریف نوروز ۔ نسبت بشب ۔ در تعریف بہار ۔ در تعریف کمان ۔ در تعریف ہند ۔ در تعریف مرشد خود ۔ در تعریف دزد ۔ در تعریف بخت ۔ در تعریف درد ۔ در تعریف ازل و ابد ۔ در تعریف نمک ۔ در تعریف عشق ۔ در تعریف نقطہ ۔ در تعریف آتش ۔ در تعریف صبر ۔ در تعریف قرار ۔

عشق اور آتش پر دو مرتبہ لکھا ہے ۔ حضرت ”ملا“ شاہ کا محیط فکر تو تصوف و عرفان ہی ہے ، اس کے ساتھ ساتھ کائنات اور الٰہیات پر بھی باتیں آ جاتی ہیں ۔ عشق ، صبر ، قرار ، دل ، درد ، بخت ، ازل ، ابد ، نقطہ ، مرشد قسم کے موضوع براہ راست عرفا و صوفیہ کے موضوعات سخن ہیں ۔ لیکن نمک ، کمان ، دزد ، نوروز قسم کے موضاعات کچھ اجنبی معلوم ہوتے ہیں ۔ مگر ان سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ ان موضوعات کے متعلق کوئی وصفی یا توضیحی باتیں کہی ہوں گی ۔ اصل تان وہیں آ کر ٹوٹتی ہے کہ ایک صوفی کسی عنوان پر بات کیوں نہ کرے ، وہ اپنے دل و دماغ کی کیفیات و احساسات کو ضرور درمیان میں لے آتا ہے ؛ مثلاً دیکھیے ، عنوان ہے ”در تعریف نمک“ اور نمک کے متعلق خیالات کا بہاؤ کس طرف ہے :

با بی نمکی چو زندگانیست
تلخ ہمہ پیری و جوانیست

این نیست کہ در جہان نمک نیست
افتادہ جہان جہان نمک نیست
از بی نمکی ہمہ بجوشی
با کان نمک چرا نجوشی
باش نمکین ہمہ برفتار
از جلوۂ کن جہان نمک سار

'در تعریف دزد' کے بھی چند شعر سن لیجیے :

یا ما دزدیم ازوست کالا
یا او دزدست و دست بالا
او برد متاع خانۂ ما
خالی کرد او خزانۂ ما
ای کاش کہ مالِ ما ببردی
لیکن ما را بما سپردی
ما را از ما ربود آن دزد
چیزی از ما نماند جان دزد

حضرت 'ملا' شاہ کے عقاید و نظریات کا اظہار تو گویا ہر شعر میں ہے۔ جو شخص افکار تصوف کی دنیا سے آشنا ہے وہ ان کے مطالب کو سمجھتا ہے۔ افکار تصوف پختہ ہو کر اب اس مرحلے پر پہنچ چکے تھے کہ شاید ان میں نئے نظریات کی گنجائش نہیں تھی اس لیے صوفی عارف کے لیے کہنے اور سمجھانے کا انداز نیا ہو جاتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ عمقِ فکر اور شدت احساس اپنے اپنے ظرفِ کمال کے مطابق ظاہر ہوتی رہتی ہے۔ جناب 'ملا' شاہ کو اپنے عقاید کی حقانیت پر پختہ یقین ہے؛ مثلاً اپنے ان اشعار کے متعلق وہ لکھتے ہیں :

روی حق بین درین ورقہا حقا حقا و ثم حقا

اکثر موقعوں پر ان کے روحانی مقامات و مدارج پر روشنی پڑتی ہے۔ مثلاً یہ اشعار ملاحظہ کیجیے :

شہ تا بقرار آشنا شد
از ہر طرفی خدا خدا شد

جمعیت خاطری کہ در ماست
برہم زنِ عقدۂ ثریا ست

وہ اکثر اپنے بیانات کے ضمن میں مخاطب کو بھی اپنے خیالات میں شریک کرتے ہیں اور اُنھیں بھی راہ طریقت کی تلقین کرتے ہیں - مثلاً :

از ہستی وہم خویش بگذر
بگذر از خویش شو قلندر
محروم ز تاب آفتابی
باشد دل کافر کتابی

جناب "ملا" شاہ صوفی پہلے ہیں اور شاعر بعد میں - لیکن بعض مقامات پر اشعار رواں ، پختہ اور سہل ممتنع تک پہنچے ہیں - لیکن بعض موقعوں پر الفاظ نے خیال کا ساتھ نہیں دیا اور کلام میں ابہام اور تعقید معنوی کی صورتیں پیدا ہوگئی ہیں - مثلاً :

ظالم با نفس خویش بودی
زین ظلم او را گرہ کشودی

با شیرین اگر زند کوس
سر خم کن و پای بیخ را بوس

زن بر سر آسمان زمین را
بر باز میان مہ یقین را

رسالۂ ہوش :

عنوان کی کوئی موضوعی وضاحت نہیں کی جا سکتی ، کیونکہ ساری مثنوی 'ہوش' کے موضوع پر مشتمل نہیں ، البتہ یوں معنی پہنائے جا سکتے ہیں کہ مثنوی کے تمام اشعار کی تاثیر ہوش کے قیام اور پرورش و تربیت میں معاون ہو سکتی ہے - آغاز مثنوی کے دوسرے شعر میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے اس لیے مثنوی کی شناخت میں اس سے مدد لی جا سکتی ہے - مثنوی کے پہلے دو شعر یوں ہیں :

طرز خاموشی و طرح گفتن
ہمہ کس میداند غیر از من

منکہ از ہوش جدا می افتم
نیم خیزی نہ چہا می افتم

حضرت "ملا" شاہ نے اس مثنوی میں ایسے موضوعات پر اظہار خیال فرمایا ہے کہ جن سے روحانی تربیت میں مدد ملتی ہے - بعض عنوان یہ ہیں :

در تعریف گوشِ شنوا ، در تعریف چشمِ بینا ، در تعریف زبان ، تعریف سخن و برکت علم ، در تعریف محقق ، در بیان گرسنگی و سیری -

یہ عنوان ایسے ہیں جن سے براہ راست معلوم ہو سکتا ہے کہ ایک صوفی پاک باز اور مرشد طریقت اپنے مریدان باصفا کے لیے کیسے کیسے لطیف نکات بیان کرتا ہوگا - رسالۂ ولولہ کی طرح اس میں بھی بعض اجنبی عنوان موجود ہیں - مثلاً : دف ، نے ، پنج ستارہ ، دوازدہ برج - مثنوی کے آخر میں دلبر ، محبوب ، لباس ، اسب ، باز ، چوگان بازی اور شاطر محبوب کے متعلق تعریفی و توصیفی اشعار لکھے ہیں -

نے کا نالۂ فراق مشہور ہے - مصنف نے نے کی مختلف صورتوں یعنی نۓ قلم ، نۓ تیر ، نۓ بوریا ، نۓ شکر ، نے نیچہ تماکو کشاں وغیرہ پر بھی لکھا ہے - مثلاً نای کے متعلق کہتے ہیں :

از لب نای رسیدی سخنم
سینہ سوراخم و آتش بتنم

دہن تنگ چہ مشکل گوید
ہر چہ گوید ہمہ از دل گوید

حضرت "ملا" شاہ نے ایک موقع پر اپنے ایک بنیادی عقیدے کی توضیح نثر میں فرما دی ہے تاکہ ان کے افکار سمجھنے میں سہولت ہو - وہ یوں رقم طراز ہیں :

"سخن در بزرگی انسان کہ آنچہ می بیند در خواب یا در مرگ از انسان و حیوان و زمین و آسمان و ستارہا و ماہ و آفتاب وغیرہ اینہا از ہر باب چہ بہشت و دوزخ ہمہ را در خود می بیند - بیرون ازو چیزی نیست بلکہ خود ہمہ اینہمہ است و خود غافل از خود است و از وسعت باطن خود - "لقد کرمنا بنی آدم و لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم -" یقین کہ حق تعالیٰ مظہر کل است و انسان تخم آن مظہر و آنچہ در تخم است بعد از تربیت بظہور خواہد آورد - اگر تخم ضایع شود ، ظہور کل را ضایع کردہ باشد - الانسان بنیان الرب ، من ہدمہا فقد ہدم الکعبہ -"

مثنوی کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف نظری طور پر ان عقاید کی تلقین نہیں کرتے بلکہ اُنھوں نے اپنے دل کی تربیت کرکے واقعی اس کو کعبۂ خداوندی بنایا ہے اس لیے وہ دوسروں کو عرفان و آگہی دل کی طرف دعوت دیتے ہیں ۔ مثلاً :

از تو ای خواجہ ہمیں خواہم
شوی آگہ ز دل آگاہم

ای کہ داری ز برونم خبری
ای برونی بدرونم نظری

دل کہ ہر گاہ بقا باللہ شد
داند آنکس کہ ز دل آگاہ شد

اُنھوں نے خود اپنے دل کا حال بیان کیا ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ میرے دل کا حال کیسے معلوم ہو سکتا ہے :

دل من چیست یکی میل تمام
سوختم در آتش میل کدام

شرح این میل کرا بر خوانم
کش در آتش نفسی بنشانم

او در آتش نفسی بنشیند
حال دایمی مرا بیند

ما و آتش چو بہم آغوشیم
چیست آغوش بہم در جوشیم

نکنی در آتش گر مسکن
سخن عشق نگردد روشن

اس قسم کے دل آگاہ اور دل تاباں سے جو باتیں نکلتی ہیں وہ اثر رکھتی ہیں ۔ چنانچہ وہ خود لکھتے ہیں :

ہر کہ از حرف شہ آگہ شد
بادشہ بود گدای شہ شد

شہ کہ از حرف کشاید لب خویش
روز ہا خلق کند از شب خویش
چونکہ با پادشہان راہ نماست
شاہ گویش چہ شد ار شاہ گداست

ان اشعار میں شاہ جہاں ، دارا شکوہ اور جہاں آرا کی عقیدت واردات کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ وہ ان کے مرید صفاکیش تھے -

شاہ صاحب نے مندرجہ ذیل شعر میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جو عشقِ خداوندی میں کامیاب ہوا ، افلاک بھی اس کے آگے سر نگوں ہیں :

شاہ راست چو مہر آن ماہ
پای بر فرق فلک دارد شاہ

رسالہٗ نسبت :

حضرت "ملا" شاہ کی یہ طویل ترین مثنوی ہے - مثنوی کے نام کے متعلق پہلے مصرع میں اشارہ موجود ہے :

حمد را نسبتی است با تو درست

اس مثنوی کا کافی حصہ بے عنوان ہے - پنجاب یونیورسٹی لائبریری کے مخطوطے میں یہ مثنوی ۱۴۳ سے ۳۴۵ صفحات تک درج ہے - اس میں صفحہ ۱۷۸ پر حکایت چہار عنصر کا عنوان درج ہے - اس کے بعد دعوئ حشر اور جواب وجود مطلق ہے - پھر عوام کے بارے میں گفتگو شروع ہو جاتی ہے اور صرف ، نحو ، منطق ، حکمت ، ہیئت ، کلام ، معرفت عالم ، حقائقِ اشیاء ، معانی ، بیان ، بدیع ، طب ، فقہ ، حدیث کا ذکر ۱۹۸ صفحے تک جاری رہتا ہے - ۱۹۹ سے ۲۲۰ تک بہاریات کا عنوان زیر بحث ہے - اس میں معروف رنگا رنگ پھولوں کے علاوہ گل شفتالو ، گل سیب ، گل خریفی ، گل تاج خروس ، گل مخملی ، گل آفتاب پرست ، گل مجازی و گل حقیقی کا ذکر ہے - صفحہ ۲۲۰ سے ۲۳۸ تک ساقی ، میخانہ ، شراب ، شیشہ ، خم و سبو وغیرہ کا بیان ہے - صفحہ ۲۳۹ سے ۲۸۴ تک مصنف نے اپنی زندگی کی تفصیلات فراہم کی ہیں - ماں باپ کا نام ، تاریخ و روز پیدائش ، تعلیم و تربیت ، قرآن خوانی ، فاتحہ ، اخلاص ، معوذتین اور دوسری سورتوں کی

خصوصیات بیان کی ہیں۔ اس کے بعد نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور کلمے کا بیان ہے۔ صفحہ ۲۸۴ سے ۳۲۷ تک لیلیٰ و مجنوں کی داستان عشق بیان کی ہے۔ ضمناً دل و دماغ اور شعر کا ذکر بھی ہے۔ ۳۲۸ سے آخر تک دوبارہ سوانحی تفصیلات لکھی ہیں اور دوبارہ انہی متداولہ علوم کا ذکر کیا ہے جن سے اُنھوں نے استفادہ کیا ہے۔

مندرجہ بالا مندرجات سے واضح ہے کہ مثنوی کا کوئی ایک مسلسل موضوع نہیں۔ البتہ تین چار موضوع الگ اور واضح ہیں۔ دل، عشق، نفس، یقین، صوفی و عارف کے متعلق جاں بخش اور عرفان انگیز اشعار موجود ہیں۔ سوانحی تفاصیل کی وجہ سے یہ مثنوی زیادہ اہم ہے۔

حضرت ُملا ؒ شاہ نے مثنوی میں مسلسل موضوع نہ ہونے کے متعلق خود بھی ذکر کیا ہے:

فصل و بابی نہ در کتاب من
عددی ہم نہ در حسابی من
باب در توبہ و توکل نیست
فصل در صبر و در تحمل نیست

اُنھوں نے خود ہی اس اعتراض کا جواب بھی دیا ہے کہ ان کے کلام میں تعقیدات ِ لفظی و معنوی موجود ہیں۔ معانی کے لحاظ سے ان کا کلام بلند پایہ ہے لیکن لفظی کوتاہیاں بھی ہیں:

میزنم از رہ معانی دم
کہ بالفاظ نیستم محرم
مست مستور معنی سخنم
لفظ نامحرست من چکنم

نقطہ را جامہ کتانی بود
پیش مہتاب معنیم فرسود
معنی ما بلفظ در ناید
در خور فیل خانہ میباید

(ص ۱۹۴)

ملاؔ شاہ کو اس بات پر ناز ہے کہ ان کے اشعار ان کے دل کی آواز ہیں اور موزونیٔ طبع کے سبب سے بے اختیار زبان پر آ جاتے ہیں :

شعر من شعر اختیاری نیست
اختیاریست ناز کاری نیست

شعر من آن تبسم شیرین
زخم دندان عقدۂ پروین

شعر من آورد چہ مضمون را
دل بدست است طبع موزون را

شعر من ہست دلبر موزون
دلم آورد ہمرہِ مضمون

شعر من نیست یک راز است
ہمہ مضمونش از دل ناز است

من باین شعر خود اگر نازم
جای دارد بلند پروازم

ایک اور مقام پر فرماتے ہیں کہ یہ مضامین کسی دوسرے سے اخذ و اقتباس نہیں کیے گئے بلکہ :

ہرچہ گفتم ہمہ ز خود گفتم
با تتبع نشد گہی جفتم

اس مثنوی میں جابجا حضرت ملاؔ شاہ کے کمالات معنوی کا ذکر موجود ہے ، خصوصاً ان کے مقام فنافی اللّٰہی اور دل کی عالی پایگی کا ذکر شنیدنی ہے :

دل من چیست من نمیگویم
او ہمہ من کہ من ہمہ اویم
ای پسر ہر کہ پرسد از دل شاہ
راست گو لا الٰہ الا اللہ

مست مدہوش لی مع اللّٰہی است
لی مع اللّٰہی مست اللّٰہی است

این شراب خودی که من کشم
'لی مع اللہ' مانند من رفتن

کیست دلتاں یکی نہنگ بحر
بحر در چنگ آن بچنگ بحر
دل عارف وجود لامحدود
چه دل بوده است و خواہد بود

حضرت 'ملا' شاہ کو آتش کی تشبیہ یا مثال بہت مرغوب ہے - جذبات میں حدت و شدت اور دل کے درد و کرب اور سوز و گداز کو وہ آگ کی بھٹی میں جلنے کے مترادف سمجھتے ہیں - رسالۂ ولولہ میں بھی انھوں نے آگ کی تمثیل پیش کی ہے اور اپنے دل کو ایسے آہن سے مشابہ کہا ہے جو آگ میں جل جل کر آگ کی طرح روشن ہو کر مثیلِ آتش بن گیا ہو - جو شخص عشق کا دم بھرتا ہے اس کو بھی وہ اسی آگ میں جلنے کا مشورہ دیتے ہیں - یہ باتیں انھی کی زبانی سنیے :

من کہ در آتش وطن دارم
چه بگویم دلی کہ من دارم

ہیچگہ فارغ از کشاکش نیست
ہر کہ او روبروی آتش نیست

چشم با آتش ہمی دوزی
ہمہ جا آتش و ہمی سوزی

میگذارم من آتشی پیشت
بیش سازی تو آتش خویشت

آتش گل اگر نیفروزی
تا قیامت در آتشت سوزی

بہاریات میں جناب 'ملا' شاہ نے انواع و اقسام کے پھولوں پر جن تاثرات کا اظہار کیا ہے ، وہ قابل ملاحظہ ہیں - تاریخِ سخنوری میں اس زمانے تک شاید ہی کسی نے پھولوں کو موضوعِ سخن بنایا ہو - پھر شعری روایت کے مطابق ان

پھولوں کی خصوصیات بیان کر کے اپنے دل و دماغ کی کیفیات کو ان سے متاثر کیا ہو ۔ گلِ لالہ اکثر شعرا کے نزدیک اپنی آزادی ، سرخی ، آتش ، داغ اور دوسری خصوصیات کے لیے علامت کے طور پر استعمال ہوتا رہا ہے ۔ "ملا" شاہ اس کو دوسرے پھولوں پر فضیلت دیتے ہیں اور اس سے مختلف قسم کے تاثرات حاصل کرتے ہیں ۔ ان اشعار کو دیکھ کر شاعر کی دقتِ نظر اور عمقِ احساس کا اندازہ ہوتا ہے ۔ اس لیے مثال کے طور پر ہم ان کو یہاں نقل کرتے ہیں ۔ اس نمونے سے دوسرے پھولوں کے متعلق بھی ان کے تاثرات کا قیاس ہو سکتا ہے :

شد شفق درمیانہ و لالہ
او مرا ساخت محرم لالہ
نسترن داغ شو کہ عالم سوخت
آتشین روی لالہ زار افروخت

نسترن آن عمامہ ات وا ساز
لالہ آمد بساز با انداز
لالہ اوراق آتشین افروخت
در دہان دہ زبان سوسن سوخت

آتش لالہ تا بسوسن تافت
روی خود از بنفشہ گردن تافت
سرخ روبی لالہ نا دیدہ
چشم نرگس سفید گردیدہ

ہمہ گلہا و آتشی بجگر
آتشی از زمین کشیدہ سر
درمیان آتش آمدہ بزبان
آتش دل کہ میکند پنہان

در گرفتست روی آتش کش
کودکی کان شود بآتش خوش
دوستان خو بآتشی سازند
خوش دلی را در آتش اندازند

تا که از حرف لاله میسوزیم
همه در آتش شب و روزیم
دل که او داغ لاله ای دارد
در کف خود پیاله ای دارد

چشم لاله بکیف افتاده
چشم مست است سرخ از باده
بمن سرخ دوخت چشم سیاه
خون ما ریخت بغیر گناه

بر سر داغ داغ بگزاریم
چونکه از لاله چشمها داریم
لاله را ضم کنم بنا فرمان
بتماشائیان ببخشم جان

هر دو بخشند جلوه را نمکی
هر دو اندر شگوفه اند یکی
زین سبب هر دو را یکی کارند
هر دو در جلوها بهم یارند

هر دو باهم چنان درخشانند
لعل با لاجورد افشانند
هر دو را اتحاد فهمیدم
ذکر این هر دو را یکی دیدم

نیک دیدم بسوی نافرمان
ز پس سر کشیده گشته زبان
بعد ازان سوی نام او دیدم
آسمانیست نام فهمیدم

کردم از لاله نشان حاصل
اوست معشوق روی عاشق دل
لاله هر چند یک رخ گل داشت
داشت پوشیده داغ بلبل داشت

لالہ افروخت روی باغ از گل
داغ از بلبل است و داغ از گل

رسالہ حمد و نعت :

یہ مثنوی حمد و نعت و منقبت و تعریفِ اولیا پر مشتمل ہے - آخر میں سلوک و معرفت کا بیان ہے اور خاتمہٴ کتاب میں ساری مثنوی بندوں میں منقسم ہے - ہر بند میں سولہ اشعار ہیں - سولھواں شعر آیندہ بند کے لیے گریز کا کام دیتا ہے - حمد میں خدائے عزوجل کے ۱۰۵ نام عنوان بنا کر ہر ایک کے متعلق پندرہ پندرہ اشعار لکھے ہیں - نعت کے متعلق پندرہ بند تمہید کے ہیں - پھر تیس بند انبیاء کی نعت میں ہیں اور آخر میں تیس نعتیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ و سلم کے متعلق ہیں - تمہیدات کے پہلے شعر میں مخاطب کو ''ای بلبلان'' کہہ کر مخاطب کیا ہے - اس سے شاعر کی مراد عارفان خدا ، انبیا و اولیا ہیں - بلبل کے ساتھ کلمہٴ صفت خاص معنی کا حامل ہے - مثلاً بلبلان نگاہ ، بلبلان یقین ، بلبلان وصال ، بلبلان ندیم ، بلبلان لقا وغیرہ - نعت سرور کائناتؐ میں تاریخ و سیرت النبی پر اظہار خیال ہے - ولادت ، بچپن ، بلوغت و تزویج ، واقعہٴ غار حرا ، نزولِ وحی ، معراج ، تربیتِ امت اور شمایلِ نبوی کے متعلق سوانحی تفصیلات اور اخلاق جزئیات کا تذکرہ کیا ہے -

منقبت میں پندرہ بند ہیں - چار میں خلفاے راشدہ اور گیارہ میں ائمہ کے متعلق اپنی گہری عقیدت و ارادت کا اظہار کیا ہے - پندرہ اولیا یعنی بایزید طیفوری ، جنید ، شبلی ، منصور ، عطّار ، مجدالدین ، ابوبکر واسطی ، عبداللہ بلیابی ، علی دقاق ، بوسعید خراز ، ملا روم ، عبدالقادر جیلانی ، محی الدین ابن عربی ، میاں محمد میر اور مولوی شاہ کے مخصوص عقاید اور ان کے ساتھ اپنی دلبستگی کا حال بیان کیا ہے -

آخری پندرہ بندوں میں پانچ بند سلوکِ ظاہری یعنی توبہ ، توکّل ، تحمّل ، صبر و رضا کے متعلق ہیں - پانچ بند سلوک باطنی یعنی عالمِ مثال ، عالم ملکوت ، عالم جبروت ، عالم لاہوت اور انسان کامل کے بارے میں ہیں - آخری پانچ بندوں میں کمالِ زہد ، کمالِ طلب ، کمالِ سلوک اور کمال معرفت کی تلقین کی ہے - پانچواں

بند ختم کتاب پر ختم ہے ۔

یہ رسالہ بھی ۱۰۵۵ھ میں ختم ہوا ۔ 'ختمیہ' اس کی تاریخ ہے ۔

تعریفات خانہ ہا و باغات و منازلِ کشمیر :

مُلاّ شاہ نے عہد شاہ جہاں میں کشمیر کے پُر فضا مقامات خصوصاً باغات کی تعریف میں یہ مثنوی لکھی ہے ۔ ان باغات کی وضع و ساخت کی جزئیات تو بیان نہیں کیں ، البتہ ان کی تر و تازگی ، دلکشی اور روح افزائی کے نقوش اجاگر کیے ہیں ۔ سب سے پہلے اپنے گھر ، حمام ، باغ اور حویلی کی تعریف کی ہے ۔ یہ وہی نفیس ، پاکیزہ اور اعلیٰ مکان تھا جو شاہ جہاں نے انہیں بنوا کر دیا تھا اور مُلاّ شاہ گرمیوں میں وہیں آ کر ٹھہرا کرتے تھے ۔ جامع مسجد ، آب ڈل ، کوہ پاک کے علاوہ باغ نشاط ، باغ نسیم ، باغ طرب افزا ، باغ جہاں آرا ، باغ مہدی ، باغ عیش آباد ، باغ بحر آرا ، باغ شاہ جہاں ، باغ سلطان دارا شکوہ ، باغ شہ آباد ، نور باغ وغیرہ کی تعریف میں اشعار لکھے ہیں ۔ عمارات و باغات کی تعریف میں چونکہ خلوص و گرمی شامل ہے اس لیے مُلاّ شاہ کا شاعر و صوفی پوری رعنائی کے ساتھ جلوہ گر ہے ۔ سلوک و معرفت کے بعض مسائل بیان کرنے میں مُلاّ شاہ صرف ناظم رہ جاتے ہیں لیکن یہاں ان کے کلام میں شعریت ہے ۔ باغ کی شگفتگی کے ساتھ ساتھ اشعار میں بھی شگفتگی ہے ۔ نمونے کے لیے باغ نسیم کی تعریف میں چند اشعار یہاں درج کیے جاتے ہیں :

دو دلی را بکنم پارہ دونیم
غنچہ و گل شوم از باغ نسیم

ہر سحر سیر کنم آہستہ
گل شود غنچہ و خندد پستہ

ہمچو دزدان ہمہ گردش کردم
کہ نسیمی نرسد باگردم

کہ در آیم بدرون خانہ
لب عاشق بلب پیمانہ

بنشینم همه از لطف بطاق
که دو ابرو بدو چشم مشتاق

برسم بر در هر دروازه
خلد بنشسته بروی تازه

ناز بر عرش بود از عرشش
خم شود عرش که گردد فرشش

دیده شد اینهمه عالی طاقش
چشم هرگز نرسد با ساقش

بلب آب افتاده ایوان
چشمهٔ خضر گذار حیوان

هر دو خانه بمسافات چنان
که نگنجد بمضافات چنان

صبح او صافتر از رخ خور
شام او زلف بدامان پرور

☆ ☆ ☆

ڈاکٹر عبدالغنی

میرزا عبدالقادر بیدل کی شخصیت

اور

ان کا اسلوب

سترھویں صدی عیسوی کا نصف اول گزرنے کو تھا کہ عظیم آباد پٹنہ میں میرزا عبدالقادر بیدل پیدا ہوئے ۔ شاہ جہاں کی شان و شوکت انتہائی عروج پر تھی ۔ ملک میں امن و امان اور خوش حالی کا دور دورہ تھا ۔ تجارت اور صنعت و حرفت کو فروغ حاصل تھا اور مختلف قسم کے فنون آزادانہ طور پر اور دربار شاہی کی سرپرستی میں خوب ترقی پذیر تھے ۔ علم و ادب پر بھی اُن دنوں بہار آئی ہوئی تھی اور اس عہد کی تاریخ کا مطالعہ کرنے سے ہمیں کئی ممتاز اہلِ علم اور بڑے بلند فطرت شاعروں اور ادیبوں کا پتا چلتا ہے ۔ علاوہ ازیں جس مقام پر یہ ذہین اور طبّاع بچہ پیدا ہوا تھا ، وہاں صرف یہ روایات موجود نہیں تھیں کہ قرونِ وسطیٰ میں اس کے قریب بدھوں کی مشہور و معروف دانش گاہ نلندہ پائی جاتی تھی بلکہ جونپور کا شہر بھی اس کے قریب ہی واقع تھا ، جو کسی زمانے میں شرقی بادشاہوں کا پایۂ تخت تھا اور شاہ جہاں کے عہد میں بڑا بھاری علمی مرکز ہونے کی بنا پر اسے شہرت حاصل تھی ، جہاں مسلمانوں کے مختلف علوم پڑھائے جاتے تھے ۔ بنابریں پٹنہ اُن تمام برکات سے متمتّع ہو رہا تھا جو اس عہد کی اقتصادی خوشحالی اور ثقافتی ترقی کی وجہ سے حاصل ہو سکتی تھیں ۔ اس لیے اپنی پیدائش کے وقت بیدل کو جو ماحول نصیب ہوا اس میں وہ اپنے وسعت پذیر قویٰ کے ساتھ اپنے اندر عالی دماغی اور جودتِ ذہنی کے اوصاف کی بھی تربیت کر سکتا تھا ۔

بیدل مغل نژاد تھے ، آبا و اجداد کا پیشہ سپاہ گری تھا - ان کے چچا میرزا قلندر ، جن کے سائے میں والدین کے وفات پا جانے پر انھوں نے پرورش پائی ، جوانمردی اور فن سپہ گری میں مہارت کے لحاظ سے بڑے مشہور تھے ، اس لیے قدرتی طور پر صغر سنی ہی سے بیدل نے تربیت جسمانی کی طرف بڑی توجہ صرف کی - جب شاہ جہاں کی علالت کے باعث ۱۶۵۷ع میں جنگِ تخت نشینی چھڑ گئی تو مضبوط اعصاب والا یہ بچہ اپنی عمر کے عشرۂ دوم کے ابتدائی سال گزار رہا تھا - اُسے بھی شاہزادہ شجاع کی افواج کے ساتھ جنگ میں حصہ لینے کا موقع ملا اور بالخصوص جب ان افواج کو اورنگ زیب کے ہاتھوں شکست ہوئی تو ہزیمت کی تمام صعوبتوں سے اسے بھی گزرنا پڑا - اس کے بعد بہادر اور جفا کش مغلوں کا یہ فرزند صحتِ جسمانی کی خاطر زندگی بھر ورزش کا پابند رہا - پٹنہ میں اسے ایک گھوڑے کے ساتھ مقابلے میں دوڑنا پڑا اور بازی جیتی - دہلی میں رہتے ہوئے ایک تنومند گھوڑا کشتی کے لیے پال رکھا تھا اور جن دنوں وہ شاہزادہ اعظم شاہ کی فوج میں ملازم تھے ، انھوں نے تن تنہا ایک شیر کا مقابلہ کیا اور اُسے مار گرایا - اس لحاظ سے انھیں اپنے عہد کی منفرد ہستی نہیں کہا جا سکتا - اس زمانے کے ایسے بہت سے اور لوگ بھی ہیں جو جرأت و شہامت کے لحاظ سے بڑی شہرت رکھتے ہیں - خود اورنگ زیب ، جس کے طویل عہد سلطنت میں بیدل نے زندگی کے کوئی پچاس سال گزارے ، بڑا شجاع اور بہادر انسان تھا - اس نے اپنے ایامِ کہولت میں بہ نفس نفیس پورے آٹھ قلعوں کا محاصرہ کیا اور فتح یاب رہا - اس کے جرنیل اس کی جرأت اور جانبازی کے کارناموں کو دیکھ کر انگشت بدنداں رہ گئے - علاوہ بریں یہی وہ زمانہ تھا جس نے فاتح جنجی ذوالفقار خاں اور حسین علی خاں سید بارہہ جیسے نامور جرنیل پیدا کیے - اس لیے ہمارے شاعر کی قوتِ جسمانی اور ان کی جرأت و ہمت ان کے معاصرین کے اسی قسم کے اوصاف سے عین مطابقت رکھتی ہے -

لیکن اپنی اس جسمانی استعداد کے باوجود بیدل نے اپنے آبا و اجداد کا پیشہ اختیار نہ کیا - وہ نہایت ہی مختصر وقت کے لیے فوج میں ملازم رہے اور مستعفی ہو گئے تاکہ درویشانہ زندگی بسر کریں - ایسا کرتے ہوئے ان کے سامنے اپنے والد بزرگوار میرزا عبدالخالق کا نمونہ تھا جو ابتدائے عمر میں گوشہ نشین ہو گئے

تھے اور بعد میں مجاہدے کی بنا پر مسند ارشاد پر بھی فائز ہوئے - بیدل کے چچا میرزا قلندر بھی صوفی تھے ، اس لیے بچپنے ہی سے بیدل ایسی فضا میں سانس لینے لگے جس میں تصوف کے اثرات غالب تھے - ان اثرات کو اور بھی تقویت حاصل ہوئی جب انھیں ان پاکباز ، شفیق اور فضیلت مآب اربابِ تصوف کی خدمت میں رہنے کا شرف حاصل ہوا جو ان دنوں بہار کے علاقے میں اقامت پذیر تھے - اس طرح ذات واجب الوجود کے ساتھ بیدل کا جذباتی تعلق قائم ہوگیا اور اس جذبِ دروں کے ریشے ان کی روح میں دور تک سرایت کر گئے ، جس نے زندگی بھر ان کے اعمال و افکار کی رہنمائی کرنا تھی - حقیقتِ مطلقہ سے لگاؤ کا یہ جذبہ جنگِ تخت نشینی کی ان چار جنگوں کے خون آشام واقعات سے اور بھی زیادہ کامل ہوگیا جو بیدل کی زندگی میں تخت طاؤس کے حصول کے لیے لڑی گئیں - ان جنگوں کی زد سے نہ تو شہنشاہ بچ سکے اور نہ شہزادے اور نہ وزرائے سلطنت - علاوہ ازیں عہدِ طفولیت میں ہی فاضل متصوفین کے زیر اثر آ جانے کی وجہ سے تصوف کے لیے بیدل کا رجحان فلسفے اور حکمت کی بنیادوں پر قائم ہوگیا اور ان کی صحبتوں میں وہ ما بعد الطبیعیات سے متعارف ہوئے - اپنی ان معلومات میں اضافہ انھوں نے غزالی ، ابن العربی ، رومی اور مجدد الف ثانی کے مطالعے سے کیا - صاف ظاہر ہے کہ عمر میں اضافے کے ساتھ ساتھ بیدل کا جذبۂ تصوف مختلف وجوہات کی بنا پر قلبی اور فکری لحاظ سے نشو و نما پاتا چلا گیا -

بیدل کی نسلی خصوصیات نے ان کی شخصیت کو حرکی بنا دیا تھا اور اگرچہ تصوف ان کا شعار زندگی تھا جو اکثر اوقات حرکت کے منافی ہوتا ہے لیکن وہ آزادی کے ساتھ گنگا اور سندھ کے میدان میں پھرا کرتے تھے اور گوشہ نشینی اور زمیں گیری سے متنفر تھے - بہار میں رہتے ہوئے کچھ عرصے کے لیے وہ شاہزادہ شجاع کی افواج کے ساتھ پھرتے رہے اور اپنے چچا اور ماموں کے ساتھ رانی ساگر ، آرہ ، مہسی ، کٹک اور کساری بھی گئے - بہار اور اوڑیسہ کو خیرباد کہنے کے بعد پورے بیس سال تک وہ دہلی ، اکبر آباد اور متھرا کے درمیان چکر لگاتے رہے اور پنجاب کی سیر کے لیے بھی آئے اور حسن ابدال تک پہنچے - ۱۰۹۶ھ (مطابق ۱۶۸۵ع) کے بعد جب وہ مستقل طور پر دہلی میں رہائش پذیر ہو چکے تھے تو بیراٹ کی سیر کے لیے گئے ، اگرچہ جاٹ لوگوں نے اس طرف اودھم مچا رکھا تھا اور سفر کرنا خطرے سے خالی نہیں تھا - ۷۷ سال

کی عمر میں انھوں نے اپنی زندگی کا آخری سفر پھر پنجاب کی طرف کیا ، کیونکہ سادات بارہہ ان کی جان کے درپے ہو گئے تھے - انھوں نے بھاگ کر پنجاب کے صوبیدار نواب عبدالصمد خاں کے ہاں پناہ لی - متواتر سیر و سفر کی وجہ سے بیدل کو ذاتی طور پر ہر قسم کے حالات سے دو چار ہونا پڑا اور ہر خیال کے لوگوں سے ملنے کا اتفاق ہوا - مختلف شعبہ ہائے حیات سے تعلق رکھنے والے لوگوں اور متنوع پیشہ ورانہ صلاحیتوں کے انسانوں سے گفتگو کرنے کے انھیں مواقع ملے - اعلیٰ اور ادنیٰ ، غریب اور امیر ، ہندو اور مسلمان ، الغرض ہر قسم کے لوگوں کے ساتھ ان کے گہرے مراسم تھے - وہ جنگ کی صعوبتوں میں سے بھی گزرے اور ایک عمر تک امن و امان کے ثمر ہائے شیریں سے بھی لذت اندوز ہوتے رہے - ان کی نگاہ ہر نوع کی سطح ارضی پر سے گزری اور ان کے ذہن میں ان تمام تصورات کا ذخیرہ جمع ہوگیا جو ان گوناگوں مناظر سے حاصل ہو سکتے تھے - اس طرح زندگی کے متعلق بیدل کے پاس ہر قسم کے نہایت ہی قیمتی تجربوں کا خزینۂ لاجواب موجود ہوگیا -

اس خوبصورت ، کشادہ سینہ اور درمیانہ قد والے مغل کی شخصیت کا اثر بھی منفرد قسم کا تھا - جب ۲۱ سال کی عمر میں انھوں نے صوبۂ بہار کو الوداع کہا اور دہلی وارد ہوئے تو بالکل غیرمعروف اور بے یار و مددگار تھے ، لیکن ۲۶ سال کی عمر کو پہنچنے سے پہلے اس دارالسلطنت کے اعلیٰ پائے کے لوگوں تک انھیں رسائی حاصل ہو چکی تھی اور انھیں قدر و منزلت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا تھا - دربار عالمگیری کے دو رکن عاقل خاں رازی اور نواب شکر اللہ خاں اس نوجوان صوفی کا بڑا احترام کیا کرتے تھے اور جب تک زندہ رہے ، بیدل کے لیے ان کا جذبۂ احترام بڑھتا ہی چلا گیا - ابھی بیدل فوج میں ملازم نہیں ہوئے تھے اور نہ انھیں کوئی منصب ہی ملا تھا کہ ایک معاصر شاعر ایزد بخش رسا کی ان سے ملاقات ہوئی اور رسا نے بیدل کی شخصیت کا اثر ایک ہی لفظ کے ذریعے نہایت ہی عمدگی سے بیان کر دیا - وہ اپنے ایک رقعے میں لکھتے ہیں :

بیدل ہمہ دل را دیدم

'ہمہ دل' کی ترکیب سے پتا چلتا ہے کہ ہمارے شاعر کے دل میں ذات حقہ کے

لیے جو بے پناہ جذبۂ محبت موجود تھا ، جن گہرے احساسات کے ساتھ وہ گفتگو کیا کرتے تھے اور جو پر مغز انداز بیان وہ اختیار کیا کرتے تھے ، اس سے ان کا ہر ملاقاتی بڑا متأثر ہوا کرتا تھا ۔

ان کی شخصیت کا اثر ان کی سیرت و کردار سے اور بھی زیادہ بڑھ جاتا تھا ۔ زندگی بڑی سادگی سے بسر کیا کرتے تھے ، لیکن خیالات میں رفعت تھی ، طبیعت آزاد تھی اور وسیع جذبۂ ہمدردی کے مالک تھے ۔ پاکیزگیٔ اخلاق انھیں ہر چیز سے زیادہ عزیز تھی ۔ ایک حجام زادے کے ساتھ لگاؤ پیدا ہو گیا ۔ اس کے متعلق پتا چلا کہ بری لت میں گرفتار ہو گیا ہے ۔ غصے میں آ کر تھپڑ دے مارا اور وہیں ڈھیر کر دیا ۔ صرف زمانۂ طفولیت میں ایک بار رانی ساگر کے مقام پر ایک مجلسِ جشن میں شریک ہوئے جہاں ناؤ نوش کا سامان تھا ۔ ارتکاب مے نوشی اس سے بھی ثابت نہیں ہوتا ۔ الٹا اس عہد کی تصنیفات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ وہ مسکرات سے پرہیز کیا کرتے تھے ۔ بندرا بن داس خوش گو رقم طراز ہے کہ بیدل گاہے گاہے برگ حشیش استعمال کر لیا کرتے تھے لیکن اول تو یہ بیان بڑا ناکافی ہے ، دوسرے جو شخص بہترین اصولوں کے مطابق زندگی بسر کیا کرتا تھا ، وہ عیش و عشرت کے لیے کس طرح معمولی سی چیز کو بھی روا رکھتا ہوگا ؟ زر و دولت ، جاہ و منصب اور تزک و احتشام کی زندگی سے انھیں کوئی دلچسپی نہیں تھی ۔ اس کے برعکس انھیں درویشانہ زندگی سے لگاؤ تھا ، ایک ایسے منکسر المزاج صوفی کی زندگی سے جو ذات باری تعالیٰ کا شیدائی ہو ۔ اس لیے ایک غریب اور بیکس انسان انھیں اتنا ہی عزیز تھا جتنا کہ طبقۂ امراء کا کوئی رکن ۔ جب مغل شہنشاہ یا ان کے وزراے اعظم بیدل کے ساتھ لطف و مدارات کے ساتھ پیش آتے تھے تو ان کے دل میں عُجب و غرور پیدا نہیں ہوتا تھا اور جب ادنیٰ طبقے کے لوگوں کے ساتھ وہ ہم مجلس ہؤا کرتے تو ان کے دل میں احساسِ کمتری پیدا نہیں ہوتا تھا ۔ ان کے پہلو میں ہر ایک کے لیے محبت آمیز مقام تھا ۔ ہر ایک کے ساتھ لطف و کرم سے ہم کلام ہوتے اور ہر شخص ان کی کریمانہ مسکراہٹ سے لطف اندوز ہوا کرتا تھا ۔ ان کی بلند سیرت اور ذاتی جاذبیت کی وجہ سے دہلی میں ان کا گھر ادنیٰ اور اعلیٰ ، امیر و غریب ، شائستہ افراد اور معمولی سوجھ بوجھ رکھنے والے لوگوں ، الغرض تمام کے لیے

یکساں طور پر کشش کا باعث تھا ، اور شام کے وقت ہر طبقے اور ہر خیال کے لوگوں کا وہاں مجمع لگ جاتا تھا - ان امور سے ظاہر ہوتا ہے کہ بیدل انسانیت کبریٰ کے لیے کس قدر وسیع جذبۂ احترام رکھتے تھے - اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس لحاظ سے وہ اپنے عہد کی منفرد ہستی تھے -

ان کا دل تعصبات سے خالی تھا اور طبیعت فیاض تھی - بہت سے ہندو ان کے شاگرد تھے اور بیدل انھیں بڑا عزیز رکھتے تھے - ان شاگردوں کے دل میں بھی بیدل کے لیے اسی قسم کے مخلصانہ جذبات پائے جاتے تھے ، بالخصوص بندرا بن داس خوش گو اور انند رام مخلص ان کا ذکر انتہائی ادب و احترام سے کرتے ہیں - جہاں تک ان کی فیاضی کا تعلق ہے ، ایک بار ایک سوداگر کابل سے انار لایا ، شومئی قسمت سے تمام انار راستے میں گل سڑ گئے - چند ایک جو بچے ، سوداگر انھیں لے کر بیدل کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنی اندوہناک داستان سنائی - انھوں نے نواب شکر اللہ خاں کے فرزندِ اکبر نواب لطف اللہ خاں کو فوراً مندرجہ ذیل شعر لکھ بھیجا :

بخیۂ کفشم اگر دندان نما شد عیب نیست
خنده دارد چرخ ہم بر ہرزه گردی های من

نواب صاحب نے خیال کیا حضرت بیدل کا جوتا فرسودہ ہو گیا ہے ، انھیں نقدی کی ضرورت ہے - اس بے نیاز درویش کی خدمت کے لیے اس موقع کو غنیمت جانا اور فی الفور ایک لاکھ روپیہ روانہ کردیا جو بیدل نے اسی وقت تمام کا تمام سوداگر کے حوالے کر دیا - ایک اور موقع پر جب میر کرم اللہ خاں کو رقم کی ضرورت تھی تو بیدل نے دو صد دینار بھیج دیے جو نواب ذوالفقار خاں نے ان کی خدمت میں پیش کیے تھے -

خاندان کے سربراہ کی حیثیت سے وہ بڑے مہربان اور شفیق تھے - جب ان کا بیٹا عبدالخالق پیدا ہوا تو بے حد مسرور ہوئے اور اس فرخندہ فال موقع پر کئی تاریخیں کہیں - نواب لطف اللہ خاں ان دنوں دکن میں شاہزادہ کام بخش کے خلاف نبرد آزما تھے - بیدل نے یہ مبارک خبر ایک خاص رقعے کے ذریعے انھیں دکن بھیجی اور جب بدقسمتی سے عبدالخالق صغر سنی ہی میں وفات پا گیا تو بیدل نے ایک نہایت ہی درد انگیز مرثیہ لکھا - باقی رشتہ داروں کے ساتھ بھی

ان کے مراسم بڑے محبت پرور تھے ۔ اپنے ماموں زاد بھائی میرزا عباد اللہ کے خطوط کی انھیں بڑی شدت سے انتظار رہتی تھی اور جب ان کی ملاقات کی توقع پیدا ہوتی تو بڑے خوش ہوتے ۔ اپنے دوستوں کے ساتھ بھی ان کے مراسم بڑے گہرے تھے ۔ ہمیں علم ہے کہ نواب شکر اللہ خاں اور ان کے خاندان کے باقی افراد کے ساتھ ان کی وابستگی کس قدر دل نواز اور روح پرور تھی ۔ حتیٰ کہ اس خاندان کے چھوٹے چھوٹے بچے بھی بیدل کی شفقت اور خوش خلقی سے اثرپذیر ہوتے تھے اور جب بیدل لکھنے میں مصروف ہوتے تو آ کر ان کی قلم دوات سے کھیلنے لگ جاتے ، اور جب وہ اپنے والدین کے ساتھ دور افتادہ مقامات پر چلے جاتے تو اپنے رقعات میں بیدل ان کا ذکر دھڑکتے ہوئے دل کے ساتھ کیا کرتے ۔

لیکن جو شخص اس قدر وفور جذبات کے ساتھ محبت کرتا تھا ، جب کبھی کوئی ناخوشگوار بات پیش آتی ، بڑی شدت کے ساتھ نفرت بھی کیا کرتا تھا ۔ بیدل چونکہ دلیر انسان تھے ، غصے اور حقارت کے جذبات کا اظہار بے خوف ہو کر کردیا کرتے تھے لیکن یہ جذبات نفرت و حقارت کبھی کینہ پروری اور ذاتی اغراض کی وجہ سے پیدا نہیں ہوتے تھے ۔ ایک بلند خیال انسان کی حیثیت سے وہ صرف ان لوگوں کو ناپسند کیا کرتے جو عدل و انصاف ، رشد و تمیز اور نیکی اور شرافت کے راستے سے بھٹک جاتے تھے ۔ ان حقائق سے ظاہر ہوتا ہے کہ بیدل کے جذبات ِ نفرت کا مقصد دراصل ان کے ہمہ گیر جذبۂ عفت کی حفاظت کرنا تھا ، بالفاظ دیگر ان کی طرف سے ناروا اعمال و افکار کی تنقید و تنقیص مقاصد ِ عالیہ کی تائید و تصدیق کے مترادف تھی ۔

ہمارا شاعر بچپنے ہی سے غور و فکر کا عادی تھا ۔ ان کے چچا میرزا قلندر نے انھیں مکتب سے اٹھا کر اس کام پر لگا دیا کہ گھر بیٹھ کر اساتذۂ فارسی کے کلام کا مطالعہ کریں ۔ غور و فکر کی طرف بیدل کا یہ پہلا قدم تھا کیونکہ ہر شام انھیں اپنے چچا کو دن کے مطالعے کا انتخاب سنانا پڑتا ۔ اس کے بعد وہ صوفیاے کرام کے زیر اثر آئے جو ہمیشہ انھیں مشاہدۂ دل کی تلقین کیا کرتے تھے ، اور یہی مشاہدہ تمام وجدانی تجربات کا ماخذ ہوا کرتا ہے ۔ دہلی میں بیدل کے دوستانہ روابط نواب عاقل خاں رازی اور نواب شکر اللہ خاں سے قائم ہوئے ۔ یہ دونوں صوفی منش تھے ۔ اس طرح بیدل کا وجدانی تجربات کی طرف رجحان قوی تر

ہوتا چلا گیا - خوشگو نے لکھا ہے کہ بیدل تمام روز گھر کے اندر رہتے تھے - غور و فکر میں بالکل مستغرق اور اپنے خیالات کو نظم کی صورت میں قلم بند کرتے رہتے تھے -

بیدل کی زندگی میں لطف و مزاح کے لمحات بھی نظر آتے ہیں - انھیں نغمہ و سرود سے لگاؤ تھا اور کبھی کبھی بربط و نے کے شیریں نغموں سے فردوس گوش کا سامان حاصل کرتے تھے - ایک رقعے میں وہ اپنے ایک دوست میرزا فضائل سے ایک بربط کا مطالبہ کرتے نظر آتے ہیں - ساتھ ہی شام کی مجالس میں وہ کچھ لمحات خوش طبعی اور شگفتہ مزاجی کی بھی نذر کیا کرتے تھے ؛ خاص طور پر جب کبھی ان کے شاگرد عطا ان کی خدمت میں حاضر ہوتے تو بیدل انھیں اپنی تصنیفات میں سے مزاحیہ اشعار اور غزلیات بڑے ذوق و شوق سے سناتے اور لطف اٹھاتے - ان واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ اپنی بلند مشربی اور حیات مثالی کے باوجود بیدل کو بھی ہماری طرح زندگی کا ذائقہ قائم رکھنے کے لیے 'نمک' کی ضرورت تھی -

سطور بالا میں بیدل کی شخصیت کا تذکرہ مجملاً کیا گیا ہے - اب ہمیں ان کی شاعرانہ صلاحیتوں کے متعلق کچھ بحث کرنا چاہیے - شروع ہی میں اس بات کا اقرار کر لینا ضروری ہے کہ اس سلسلے میں ہماری رہنمائی زیادہ تر خود بیدل کرتے ہیں - ان کی عادت ہے کہ اپنے انداز تحریر ، تخلیقی تجربے اور فنی باریکیوں کے متعلق جا بجا اشارے کرتے رہتے ہیں - شاعر اور شعر کے درمیان جو تعلق موجود ہوتا ہے ، اسے بیدل ایک مصرع میں بڑی خوبی کے ساتھ بیان کرتے ہیں - کہتے ہیں :

گرہ کشائی سخنور سخن بود بیدل

ان کے خیال کے مطابق شاعر کی شخصیت کا انعکاس اس کی تخلیقات میں موجود ہوتا ہے ، اس لیے اگر ہماری خواہش ہے کہ بیدل کو سمجھیں تو لازم ہے کہ ہم ان کے کلام کا مطالعہ بڑی باریک بینی سے کریں - فی الحال ممکن نہیں کہ اس پہلو کو پوری طرح اجاگر کیا جا سکے ، تاہم اس سلسلے میں چند بنیادی امور بیان کیے جاتے ہیں -

دس سال کی عمر میں بیدلؒ نے اپنے ایک ہم درس کے منہ سے نکلنے والی

مشام آفریں بو کے متعلق رباعی کہی - یہ رباعی اتفاقاً تصنیف ہوگئی تھی لیکن اس سے بیدل کو پتا چل گیا کہ ان کی طبیعت میں شعرگوئی کا ملکہ ودیعت کردیا گیا ہے - یہ ایک بہت بڑا انکشاف تھا اور ابتدا میں جو کامیابی انھیں اتفاقیہ طور پر حاصل ہوئی تھی، اس کا اعادہ بعد میں وہ بالارادہ کرتے رہے - ان دنوں میں انھوں نے جو اشعار کہے، وہ بھی کوئی معمولی درجے کے نہ تھے - اس بیان سے یہ حقیقت متشرّح ہو جاتی ہے کہ وہ ان نادرالوجود ہستیوں میں سے تھے جو غیر معمولی ذہانت اور قوتِ بیان کے مالک ہوتے ہیں - بچپنے میں بہار اور اڑیسہ کے جن صوفیائے کرام کے زیرِ اثر وہ رہے، ان کی وجہ سے ان کے دل میں صرف جذبۂ تصوف ہی پیدا نہیں ہوا تھا جو بعد میں ان کی تمام تخلیقات کا باعث بنا، بلکہ ان کی بدولت ان کی قوتِ بیان میں بھی اضافہ ہوا - ہمیں علم ہے کہ اس جذبے کے ارتقا میں نقطۂ عروج اس وقت نمودار ہوا جب دہلی میں رہتے ہوئے (۱۰۷۶ھ مطابق ۱۶۶۵ع میں) انھیں شاہِ کابل سے ملاقات کرنے کا اتفاق ہوا - شاہ صاحب نے عالمِ بیداری میں وہ شعر دہرایا جو بیدل نے اڑیسہ میں رہتے ہوئے اُن دنوں عالمِ خواب میں سنا تھا، جب حقیقۃ الحقائق کے لیے ان کا جذبۂ محبت بیتاب کن صورت اختیار کر چکا تھا - اس ملاقات کے بعد بیدل کو حق الیقین حاصل ہو گیا کہ جو شعارِ زندگی انھوں نے اختیار کیا تھا، فی الواقعہ ارفع اور اعلٰی تھا - یقین کے اس درجے نے ان کی قوتِ بیان میں بڑا زور پیدا کیا -

اس کے باوجود یہ حالات ایسے نہیں تھے جو بیدل کو عظیم شاعر بنا دیتے، ایک ایسا شاعر جسے ہر عہد میں فوقیت حاصل ہوتی ہے - شعرگوئی کے لیے انھیں ابھی کسی داخلی تحریک کی ضرورت تھی، وہ تحریک جس کے بغیر تمام تخلیقات بے جان ہوتی ہیں - بیدل نے اپنی پہلی مثنوی 'محیط اعظم' ۱۰۷۸ھ میں لکھی - اگر ہم اس نظم کا مطالعہ کریں تو نظر آتا ہے کہ شاعر کے چشمۂ حیات میں تہیّج رو نما ہو چکا ہے - اس لیے ان کے اندازِ بیان میں جوش اور توانائی کا وفور ہے - بیدل کے احساسات اور جذبات کی اس کیفیت کا سبب وہ سوال ہے جو انھوں نے اس مثنوی کے مندرجہ ذیل شعر میں کیا ہے:

اگر عالم این است آدم کجاست ؟
اگر ہست آدم بعالم کجاست ؟

اس شعر سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ہمارا نوجوان صوفی اپنے ماحول سے بیزار ہو چکا تھا۔ اسے اپنا مثالی انسان دیکھنے کی آرزو تھی لیکن وہ اسے کہیں بھی دکھائی نہ دیتا تھا۔ بیدل کو مغل شہنشاہوں کے دارالسلطنت دہلی میں رہتے ہوئے تین سال گزر چکے تھے اور اس نے سخت درد و اندوہ کے ساتھ اس بات کا مشاہدہ کیا تھا کہ عروس البلاد کی مجلسی زندگی کو متعدد بیماریاں اندر ہی اندر گھن کی طرح کھائے جا رہی ہیں۔ انھیں مستقبل کے پردوں میں سے تنزل اور ادبار کے بغیر اور کچھ دکھائی نہ دیا۔ وہ ہم عصر شعرا سے ناراض تھے کیونکہ ان کے احساسات رفعت اور حقیقت سے معرّا تھے اور وہ صرف رسمی اندازِ بیان اختیار کرکے مطمئن ہو جاتے تھے۔ وہ علمائے دین سے ناخوش تھے کیونکہ ان کے دل میں مذہب کے ساتھ خلوص نہیں تھا اور وہ اس بات کو دیکھ کر سخت پریشان ہوتے تھے کہ طبقۂ اُمرا یعنی حکمران لوگ بڑے ظالم اور سنگ دل ہیں۔ اس مثنوی میں وہ ایک جگہ لکھتے ہیں :

ز دوران گیتی دلم سادہ نیست
ز عدلش عنان عبرتی دادہ نیست

بہ نیرنگ عدلش نظر ہا پُر آب
ز بیداد ظلمش جگرہا کباب

خود نمائی اور خود فریبی کا جو ہالہ بچپن کے خوش آیند حالات کی وجہ سے بیدل کے گرد موجود چلا آتا تھا، اب یک قلم کافور ہوگیا۔ چونکہ دارالخلافۂ دہلی میں وہ نووارد تھے اس لیے وہاں کے حالات اور صوبۂ بہار کی زندگی کے درمیان انھیں واضح تضاد نظر آیا۔ پستیٔ فطرت اور زبوں حالی کے اس وسیع نظارے نے ان کے دل میں انگیخت پیدا کی کہ وہ اپنے معاشرے کے احیا کے لیے کوشش کریں۔ اس لیے زندگی بھر وہ بڑے جوش اور انہاک کے ساتھ کوشاں رہے تاکہ اپنے ہم عصروں کو ہمہ گیر فلسفۂ حیات عطا کریں۔

بیدل کو اس طرح شاعری کے لیے ایک موضوع مل گیا اور اس موضوع کے ارتقا میں زندگی کے ابتدائی سالوں میں ان کی صوفی کی حیثیت سے تربیت اور ان کے معاصرین کے مایوس کن حالات کا برابر حصہ تھا۔ مثال کے طور پر یہ کہنا بجا ہوگا کہ اول الذکر نے بارود جمع کیا اور ثانی الذکر نے آگ لگائی۔

ان کے دل میں یہ خیال راسخ ہو چکا تھا کہ انسان کو فکر و عمل کی عظمتوں پر پہنچانے کے لیے انھیں مامور کیا گیا ہے ۔ اسی لیے انھوں نے اپنے اعتقادات کی تمام طاقت ، قوتِ بیان کا تمام زور اور ما بعد الطبیعیات کے متعلق اپنا سارا علم اس بات کے لیے وقف کر دیا کہ انسان کو کائنات میں اپنا مقام حاصل کرنے کی ترغیب دیں ۔ انھوں نے انسان کو از سرِ نو دعوت الی الحق دی اور اسے بتایا کہ خدا کے بعد کائنات میں اپنی بے پناہ ممکناتِ کار کی بنا پر صرف انسان کو اہمیت حاصل ہے ۔ انھوں نے ہر قسم کے دلائل دیے ۔ آیاتِ قرآنی اور احادیثِ نبوی سے استدلال کیا اور مختلف مسلم اور غیر مسلم مفکرین کے خیالات پیش کر کے انسان کو عقل کے استعمال پر آمادہ کیا ۔ یہ ایک بہت بڑا کام تھا ۔ فی الواقعہ انھوں نے جو موضوع اختیار کیا تھا ، کوئی شاعر اس سے بہتر تصور میں نہیں لا سکتا تھا ۔ صوفی کی حیثیت سے ان کی تربیت نے انھیں وجدانی تجربات سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کرنے کی تلقین کی تھی ، اس لیے جب انھیں نوع انسانی کو مخاطب کرنا پڑا تو انھوں نے پورے جوش دل سے کام لیا ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارے شاعر نے کس طرح اپنے بہترین موضوع کو اعلیٰ ترین فصاحت کے ساتھ بیان کیا ۔

بلند موضوع اعلیٰ درجے کی زبان کا متقاضی ہوتا ہے لیکن اس قسم کی زبان شاعر کو ڈھلی ڈھلائی اور بنی بنائی نہیں ملا کرتی ، وہ اسے خود اختراع کرتا ہے ۔ لا ریب زبان اور اسلوب کے لحاظ سے وہ اپنے پیشرووں کا ممنون احسان ہوتا ہے لیکن چونکہ اس کی شخصیت اور اس کے خیالات جدا گانہ حیثیت رکھتے ہیں ، وہ ان کے مطابق ایک منفرد طرزِ نگارش اختیار کرتا ہے ۔ جب شاعر پر الہامی کیفیت طاری ہوتی ہے اور وہ تخلیقی تجربے میں سے گزر رہا ہوتا ہے تو اسے محسوس ہوتا ہے کہ الفاظ کے دیرینہ روابط اور سابقہ تراکیب ، جدید معانی اور تازہ واردات کو بیان کرنے سے قاصر ہیں ۔ اس لیے وہ نئے الفاظ اختراع کرتا ہے جن میں اظہار کی مطلوبہ قدرت موجود ہوتی ہے اور ان الفاظ کے نئے رابطے قائم کرتا ہے ۔ اس بیان سے یہ حقیقت الم نشرح ہو جاتی ہے کہ الفاظ ان خیالات سے نشو و نما پاتے ہیں جنھیں وہ بیان کر رہے ہوتے ہیں ۔ بیدل کہتے ہیں :

اصل معنیست کز تقاضایش
لفظ می بالد و ادا بایش

صرف ایک اعلیٰ درجے کا ادیب ہی اسلوب کی حقیقت اور خاص الفاظ کی طرف ایک شاعر کے میلان کا سبب اس عمدگی سے بیان کر سکتا تھا جس کا اظہار بیدل کے اس شعر سے ہوتا ہے - فی الحقیقت اس شعر کے ایک ایک لفظ میں دنیاے معانی پنہاں ہے اور ذرا غور کرنے سے اسلوب کی تمام داستان آنکھوں کے سامنے پھرنے لگ جاتی ہے - الفاظ اور تراکیب کے ارتقا پر یہاں مجملاً غور کرنے سے ہم پر واضح ہو گیا ہے کہ کس طرح بیدل نے فارسی زبان کو ایک قیمتی ذخیرۂ الفاظ عطا کیا -

اس مقام پر یہ کہہ دینا ضروری ہے کہ بیان کی تازگی کے لیے اولین ضرورت کسی نئے خیال کا موجود ہونا نہیں - مندرجہ بالا سطور میں جو کچھ کہا گیا ہے اس میں صرف یہ حقیقت بیان کی گئی ہے کہ اگر شاعر وہ خیالات بیان کرتا ہے جو اس کے دل میں احساس کی منزلوں سے ہو کر گزرے ہوں ، تب اس کا فن لا محالہ تازگی کی صفت سے متصف ہو جاتا ہے - ہم جانتے ہیں کہ بیدل نے متصوفین اور دیگر مفکرین کے فلسفہ کا مطالعہ کیا تھا اور مقابلہ اور موازنہ کرنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ بنیادی طور پر ان ائمہ کے افکار میں بیدل نے کوئی اضافہ نہیں کیا لیکن چونکہ متصوفانہ تجربۂ حیات کی وجہ سے وہ تمام افکار جذبات سے مملو ہوگئے تھے ، وہ انھیں انتہا درجہ کے شاعرانہ انداز میں بیان کرنے کے قابل ہو گیا - ساتھ ہی بیدل نے زیادہ تر ان احساسات ، جذبات اور خیالات کو بیان کیا جو انھوں نے زندگی کے حقیقی تجربے سے حاصل کیے تھے، یعنی حیات انسانی کے مختلف پہلوؤں کا براہ راست تجربہ کرنے سے - ظاہر ہے اس میں تازگی اور جدت تھی اور اس لیے انھوں نے اس تجربے کو ایسا اسلوبِ شاعری اختیار کر کے بیان کیا جو زبان کی شیرینی اور تازگی سے لبریز ہے -

موزوں الفاظ کی تلاش میں اکثر و بیشتر بیدل وہ لفظ ڈھونڈ لیتا ہے جو معلوم ہوتا ہے اسی خیال کے لیے تخلیق ہوا تھا اور پھر اسے اس خوبی سے استعمال کرتا ہے کہ وہ خیال خود بیدل کی جائداد بن جاتا ہے - اپنی مثنوی 'عرفان' میں جب بیدل آدم کے جنت سے ہبوط کا ذکر کرتا ہے تو اس کے قلم سے مندرجہ ذیل شعر نکلتا ہے :

چون درین تیرہ خاکدان افتاد   آفتابی ز آسمان افتاد

مشاہدے سے تعلق رکھنے والے درخشاں الفاظ کا استعمال بیدل نے یہاں اتنے مؤثر پیرائے میں کیا ہے کہ یہ خیال ان کی ذاتی ملکیت بن چکا ہے اور استعارہ اس قدر بر محل ہے کہ اس کی بجائے کوئی اور نہیں لایا جا سکتا - فی الواقعہ خیال اور اس کا بیان ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم بن چکے ہیں -

بیدل اس رشتے سے بخوبی آگاہ ہیں جو انجام کار ایک خیال اور اس کے بیان کے درمیان قائم ہوتا ہے - وہ کہتے ہیں کہ جس طرح رنگ اور بو کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا ، معنی اور بیان کا بھی اسی طرح چولی دامن کا ساتھ ہوتا ہے :

ز رمز صورت و معنی دل خود جمع کن بیدل
بہار اینجاست سامانش درون بوئی برون رنگی

اس طرح سمجھیے جس طرح جسم اور روح کو یکجا کر دیا جاتا ہے یا ایک حسین خیال الفاظ کا ایک حسین جامہ پہن کر ہمارے سامنے جلوہ گر ہوتا ہے - بیدل معنی کے بغیر حسن بیان کو لاشہ ٔ بے جان تصور کرتے ہیں اور اپنے عہد کے تازہ گو شعراء پر ان کا سب سے بڑا اعتراض یہی تھا کہ ان کی شاعری جملہ محاسن بیان سے آراستہ و پیراستہ ہے مگر معانی سے محروم ہے ، اس لیے اس میں روح اور حرکت موجود نہیں - اسلوب کے اس نظریے کو بیدل نے زندگی بھر سامنے رکھا - موزوں تشبیہات اور مناسب استعارات کا استعمال بھی انھوں نے ہمیشہ اسی نظریے کے مطابق کیا - ان کے اوزان بھی اسی عام اصول کے پابند ہیں ، وہ بھی فطری پن کی صفت کے حامل ہیں - یعنی شاعر کے وقتی احساس کا قدرتی لب و لہجہ بن کر صورت پذیر ہوتے ہیں - مثال کے طور پر مندرجہ ذیل شعر کا وزن حزن و یاس کا مظہر ہے ، وہ احساس جو غزل لکھتے وقت بیدل کی طبیعت پر طاری تھا :

چیست این باغ و این شگفتنہا　　سر آبی و سیر روغن ھا

یعنی بیدل وہ اوزان استعمال کرتے ہیں جو ان کے احساسات کی بوقلمونی کا اظہار کریں - ظاہر ہے ، ان کے کلام میں ، جیسا کہ وہ خود کہتے ہیں ، معنی اور صورت ساتھ ساتھ نشو و نما پاتے ہیں - ان کے خیالات جن الفاظ میں ادا ہوتے ہیں ، ان کے لیے جس استعارے اور تشبیہ کو استعمال میں لایا جاتا ہے اور جن اوزان کا وہ جامہ اختیار کرتے ہیں ، ان کے ساتھ ان کو فطری مناسبت ہوتی ہے - ایسی

مناسبت کہ اس کو ترک کیا جائے تو اشعار میں بھونڈا پن وارد ہو جائے۔ مستقل مزاجی سے اپنے اس جامع نظریہ' اسلوب کی پابندی بیدل کو اس بلند مقام پر فائز کر گئی ہے کہ غالب اور اقبال ایسے عالی منزلت شعرا بھی ان کا ذکر کرتے ہوئے ہمہ تن احترام بن جاتے ہیں اور انھیں 'استادِ کامل' تسلیم کرتے ہیں۔

بیدل کے انداز بیان میں زور اور طاقت موجود ہے۔ اس توانائی کے کئی اسباب ہیں ؛ ان کے یقین محکم اور موضوع بلند کے متعلق پہلے اشارات کیے جا چکے ہیں لیکن شاعر کی روح کا ایک اور بھی بنیادی عنصر نظر آتا ہے جسے اس سلسلے میں نظرانداز نہیں کرنا چاہیے اور یہ اس کی رجولیت ہے۔ بیدل کی اصل ، ان کی خاندانی روایات اور ان کی جرأتِ ذاتی نے ان کی روح کو بےحد جری بنا ڈالا تھا اور یہ صفت قدرتی طور پر ان کے انداز بیان میں بھی منتقل ہوگئی۔ علاوہ بریں اپنے بیان کو پر زور بنانے کے لیے بیدل نے صنائع اور بدائع سے بھی کام لیا ہے۔ بالخصوص اثباتِ حقیقت کے لیے امیر خسرو اور صائب کے تتبع میں انھوں نے مثالیہ کا استعمال شد و مد سے کیا ہے۔ وہ اس مقصد کے لیے تکرار الفاظ کے بھی بڑے شیدائی ہیں۔ مثنوی 'طور معرفت' میں جب وہ کہتے ہیں کہ انسان ایک حل طلب معمہ ہے تو اپنے بیان میں زور پیدا کرنے کے لیے تکرارِ لفظی سے کام لیتے ہیں۔ کہا ہے :

اگر خواہی کشودن چشم بکشا　　معمّا　　معمّائی　　معمّائی

یہاں خود حرف میم کی آواز بڑی پر زور ہے اور پہلے مصرع میں لفظ معمّا کا اس لیے تکرار کیا جا رہا ہے کہ دوسرے مصرع میں جو کچھ کہنا ہے اس کے سننے کے لیے سامع کو اچھی طرح تیار کر لیا جائے۔ اس قسم کے اشعار کی ایک بڑی تعداد پیش کی جا سکتی ہے جو بڑے معقول تناسب کے ساتھ ان کے کلام میں موجود ہے۔

ہم نے اب تک صرف اس بات پر غور کیا ہے کہ بیدل کے کلام میں زندگی اور توانائی کیسے پیدا ہوئی۔ ہمیں ابھی یہ معلوم کرنا ہے کہ ان پر الہامی کیفیت کیسے طاری ہوتی تھی۔ اس مقصد کے لیے ہمیں ان حالات پر غور کرنا چاہیے جن میں بیدل نے اپنی خاص خاص نظمیں لکھیں۔ انھوں نے اپنی مثنوی 'طلسم حیرت' ۱۰۸۰ ہجری مطابق ۱۶۷۰ع میں لکھی۔ اس کے آغاز میں وہ بیان

کرتے ہیں کہ کس طرح اس کا مرکزی خیال ان کے دل میں آہستہ آہستہ پھیلتا چلا گیا ۔ ایک رات وہ بستر پر لیٹے ہوئے تھے اور سوچ رہے تھے کہ انھیں کوئی موضوع مل جائے ۔ بالآخر ان کے ذہن میں ایک خیال نمودار ہوا لیکن ابتدا میں وہ چنداں واضح نہیں تھا ۔ انھوں نے اس پر توجہات مرکوز کر دیں اور تصورات میں ڈوب گئے ۔ تخیل سے تاثر پیدا ہوا اور بہت جلد الہام کی برقی رو ان کے وجود میں دوڑ گئی ۔ اس بیان سے پتا چلتا ہے کہ اس مثنوی کے سلسلے میں تخلیقی تجربے کا باعث استغراق تھا ۔ اب ہم شاعرانہ الہام کی ایک اور قسم کا ذکر کرتے ہیں ؛ بیدل نواب شکراللہ خاں کے ہمراہ بیراٹ گئے اور وہ موسم برسات میں سیاہ و سپید بادلوں کے ہجوم ، آب باراں ، قوس قزح اور مدّور قہستانی مقام کی نزہت کو دیکھ کر اس قدر متاثر ہوئے کہ مثنوی 'طور معرفت' جلوہ گر ہو گئی ۔ جہاں تک اس مثنوی کا تعلق ہے ، تحرک تخلیقی ان تاثرات کا نتیجہ تھا جو خارجی طور پر پیدا ہوئے ۔ اس قسم کی اور بھی بہت سی نظمیں ہیں جو بیدل نے کسی منظر یا کسی اور شاعر کے اشعار سے متاثر ہو کر لکھیں ۔ اگر ہم بیدل کی نظموں کا ایک ایک کر کے بغور مطالعہ کریں تو پتا چلتا ہے کہ شاعرانہ الہام یا تو تفکر اور استغراق کا نتیجہ تھا یا ان کی شخصیت پر کسی خارجی شے یا واقعے کا اثر ہوا اور ان کی طبیعت میں اعلیٰ درجے کے تخلیقی عمل کے لیے انگیخت پیدا ہو گئی ۔ لیکن چونکہ شاعر کی شخصیت میں ہم آہنگی تھی ، دونوں صورتوں میں اس کے اصل موضوع میں کوئی تغیر یا تبدل رونما نہ ہوا ۔

پارۂ ماسبق میں مختلف نوعیت کے جو دو تخلیقی محرکات بیان ہوئے ہیں ، ان کے متعلق بیدل کے دو اشعار سن لیجیے ۔ پہلا شعر ہے :

شب مہتاب ذوق گریہ دارد فیضہا بیدل
کدامین بیخبر روغن ندارد از چنین شیری

اس شعر سے شاعرانہ تخلیقات میں خارجی اثرات کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے ۔ اب دوسرا شعر ملاحظہ فرمائیں :

گر ہمہ بر خاک پیچد عشق حسن آرد برون
کوشش فرہاد آخر کرد شیریں سنگ را

یہ شعر تخلیق فن میں داخلی عنصر پر زور دیتا ہے ۔ یہ بات واضح ہو چکی ہوگی کہ بیدل کسی خاص نظریے کے پابند نہیں تھے بلکہ فن کے سلسلے میں خارجی اور

داخلی اثرات پر دو کی اہمیت کے قائل تھے -

اس مقام پر پہنچ کر ہم اس قابل ہو گئے ہیں کہ بیدل کے تخلیقی تجربے پر نگاہ دوڑا سکیں - اس کے متعلق بھی خود انھوں نے اپنی تصنیفات میں مختلف مقامات[1] پر اشارات کر دیے ہیں - کسی واقعے ، نظم ، شعر یا کسی خیال نے ان کے جسم میں احساس لرزاں کی ایک ایسی لہر دوڑا دی ہے جو زنگولوں کی سہین آواز کی طرح مرتعش ہے - تخیل شعلے کی طرح فروزاں ہو چکا ہے - اصلی اور حقیقی احساسات جو اس وقت طبیعت پر طاری ہیں ، نوکِ قلم سے صفحۂ قرطاس پر آ رہے ہیں - احساسات غم کے ہوں یا مسرت کے ، ان کے مطابق قدرتی طور پر انھیں درد و کرب یا فرحت و انبساط سے سابقہ پڑتا ہے - جوں جوں نظم پھیلتی ہے ، خیالات بھی وسعت پذیر ہوتے چلے جاتے ہیں - مناسب الفاظ اور ترکیبات بیان کی ضروریات کے مطابق خود بخود سامنے آتے چلے جاتے ہیں - خیالات اتنی تعداد میں اُمنڈ آئے ہیں ، بلکہ یہ کہنا بجا ہوگا اس قدر غیر محدود ہیں کہ الفاظ کی حدود میں نہیں سما سکتے اور بعض اوقات جو قلمی تصویر وہ کھینچنا چاہتے ہیں ، اس قدر مثالی ہوتی ہے کہ الفاظ کے قالب میں نہیں ڈھل سکتی - بیتاب ہو جاتے ہیں اور بڑے درد ناک لہجے میں پکار اٹھتے ہیں :

بیدل بیاد سرو تو در خون طپید لیک
موزوں نگشت یک الف از مشق آہ او

جب تک یہ تخلیقی درد و کرب جاری رہتا ہے ، انھیں چین نہیں ملتا اور جب یہ تجربہ اختتام پر پہنچتا ہے ، ان کی نظم بھی مکمل ہو چکی ہوتی ہے -

ہم نے یہاں دیکھ لیا ہے کہ کس طرح بیدل کی نظمیں منصۂ شہود پر نمودار ہوئیں - ان کی آواز درد مند دل سے نکلتی ہے ، اس لیے تاثیر میں ڈوبی ہوئی ہوتی ہے :

بیدل خونین جگرم بلبل بے بال و پرم
نیست در غمکدہ ہا نالۂ من بے اثری

۱- بیدل کا کلیات ، مطبع صفدری ، ۱۲۹۹ ہجری - طلسم حیرت ، ص ۸ - طور معرفت ، ص ۲ - چہار عنصر ، ص ۷۳ -

اور ایک مستمند دل ہی ان کی حقیقت سے آگاہ ہو سکتا ہے :

تب و تاب اشک چکیدہ ام کہ رسد بمعنیٔ راز من
ز شکست شیشۂ دل مگر شنوی حدیث گداز من

یہ اشعار بیدل کے درد و الم کی طرف اشارہ کرتے ہیں ۔ ان کے مطالعے کے بعد یہ تصور کرنا آسان ہے کہ اپنی زندگی کے دوران میں بیدل کو کس قدر جگر فرسا کیفیات کا تختۂ مشق بننا پڑا ۔ ان کا دل عمر بھر واقعی سخت سوز و تپش میں مبتلا رہا ۔

مجموعی طور پر ہر نظم اپنے آغاز اور انجام کے لحاظ سے شاعر کے احساس اور تخیل کا مظہر ہوتی ہے لیکن اسی کی ترکیبی خصوصیات یہ ظاہر کرتی ہیں کہ شاعر کا ذہن کس طرح مختلف عناصر کا ایک ہم آہنگ مجموعہ تیار کرنے میں کامیاب ہو گیا ۔ فارسی کی غزلیں شاذ و نادر ہی اس ہم آہنگئی فکر سے متصف ہوتی ہیں ۔ ان میں وحدت صرف وزن اور قافیے سے پیدا کی جاتی ہے ۔ بیدل کی غزلیں اس لحاظ سے مستثنیٰ نہیں ، تاہم ان کے ہاں ایسی غزلیات کافی تعداد میں موجود ہیں جو اس نقص سے بالکل پاک ہیں ۔ دوسرے فارسی گو شعرا کی طرح ان کے ہاں بھی رباعیات ، قطعات ، قصائد اور مخمسات فرداً فرداً ایک ہی تاثر یا الہامی کیفیت کا نتیجہ ہوتے ہیں ۔ ان کا ترکیب بند تو اس لحاظ سے بڑا پھسپھسا ہے لیکن ان کا ترجیع بند ہم آہنگی کا کامل نمونہ ہے ، جہاں ترجیع والے شعر کے مفہوم نے تمام نظم میں وحدت پیدا کر دی ہے ۔

لیکن مقابلتاً یہ چھوٹی چھوٹی نظمیں تھیں ۔ مشکل وہاں پیش آتی ہے جہاں خاصی طویل نظمیں ہوں ۔ بالخصوص مثنویات کے سلسلے میں جہاں مختلف تاثرات کی شیرازہ بندی کرنا ہوتی ہے ۔ اگر کوئی شاعر وہاں کامیاب ہو جائے تو ہربرٹ ریڈ کے قول کے مطابق ایک عظیم شاعر کہلانے کا حق دار ہے ۔ ہربرٹ ریڈ ایک ادنیٰ درجے کے سخن گو کے درمیان اسی بات کو وجہِ امتیاز قرار دیتا ہے ۔ بیدل کی پہلی مثنوی 'محیط اعظم' ہے جو انھوں نے ۱۰۷۸ھ میں لکھی ۔ چونکہ ان کی یہ اولین طویل نظم تھی ، اس کا پلاٹ وحدتِ کاسلہ کا مظہر نہیں لیکن جوں جوں مثنوی آگے بڑھتی ہے ، جذبے کی یکسانیت اور اتحاد فکری کی بنا پر خود بخود محسوس ہونے لگتا ہے کہ مثنوی اپنے اندر ایک خاموش وحدت رکھتی ہے ۔

انھوں نے اپنی دوسری مثنوی 'طلسم حیرت' دو سال بعد لکھی ۔ یہ ایک تمثیلی نظم ہے اور اس لیے وحدت و ہم آہنگی کا ایک عمدہ نمونہ ہے ۔ اس میں حرکت ، مکالمہ اور حسی تصورات کے ذریعے دلچسپی قائم رکھی گئی ہے ۔ بیدل کی تیسری طویل نظم 'طور معرفت' ہے جو گیارھویں صدی ہجری کے خاتمے کے قریب لکھی گئی ۔ جیسا کہ سطور بالا میں ذکر کیا جا چکا ہے اور خود شاعر نے اس نظم کے اختتام پر کہا ہے :

خیالی را بہاری نقش بستم

ہیراٹ کے دلکش نظاروں کو دیکھ کر ان کے دل میں ایک خیال پیدا ہوا اور مناظر فطرت کے رنگین اور پُرتاثیر بیان پر مشتمل ایک مثنوی تیار ہوگئی ۔ اس کے تار و پود میں باہم پیوستگی پائی جاتی ہے اور اگرچہ یہ ایک واحد سادہ تاثر کا بیان ہے ، تاہم جو شاہکار تیار ہوا ہے وہ بڑا پُرکار اور تفصیلات سے لبریز ہے ۔ بیدل کی آخری اور طویل ترین مثنوی 'عرفان' ہے جو ۱۱۲۴ھ میں مکمل ہوئی ۔ اس نظم کے لکھنے میں بیدل نے پورے تیس سال لگائے ۔ یہ دو مثنویوں پر مشتمل ہے ؛ ایک 'مرآت اللہ' جو بالکل مختصر سی ہے اور دوسری 'عرفان خاص' ۔ اول الذکر فلسفیانہ زیادہ ہے اور شاعرانہ کم ۔ یہ نظری امور سے بحث کرتی ہے اور اس کا مقصد فلسفیانہ اور مابعد الطبیعی معلومات بہم پہنچانا ہے ۔ اس میں عمل و حرکت کی گنجائش نہیں اور نہ اس میں توضیحی حکایات ہی موجود ہیں ۔ اگرچہ شاعر نے بعض مقامات پر تخیل سے کام لینے کی کوشش کی ہے لیکن چونکہ مثنوی کا موضوع تنزّلات اور تعیّنات کا فلسفہ ہے جو انتہا درجے کی مشق فکر کا متقاضی ہے ، مثنوی کا مطالعہ سخت صبر آزما بن چکا ہے ۔ اس لیے مثنوی میں ہم آہنگی تو موجود ہے لیکن شاعرانہ عنصر اس کی بھینٹ چڑھ گیا ہے ۔ عرفان خاص بیدل کی سب سے طویل اور بہترین نظم ہے ۔ کئی دلکش مناظر ، غیر فانی دلچسپی رکھنے والی بہت سی کہانیاں ، زندگی اور انفرادیت سے بھرپور متعدد کردار اور مختلف اقسام شاعری یعنی منظر نگاری ، بزم و رزم اور فلسفہ و حکمت اس مثنوی میں بوقلموں فلمی تصاویر کی طرح یکے بعد دیگرے نگاہوں کے سامنے آتے جاتے ہیں ۔ علاوہ بریں انداز بیان بے حد شاعرانہ ہے اور خشک فلسفے سے گریز کیا گیا ہے ۔ معنی و صورت عجیب متوازن طریقے پر جلوہ گر ہیں اور کہیں کہیں

تو خیال کی گہرائی اور صفائی، جذبات کے وفور اور الفاظ کے معتدل استعمال کی وجہ سے اندازِ بیان سحر حلال کی کیفیت اختیار کر لیتا ہے۔ اس نظم میں واقعی شاعر اپنے اوج کمال پر دکھائی دیتا ہے۔ فی الواقعہ یہاں کثرت میں وحدت پیدا کرنا بے حد مشکل تھا لیکن شاعر نے شروع سے لے کر آخر تک بنیادی خیال کو ملحوظ رکھا اور کامیاب ہوگیا۔ یہ ایک کہانی ہے جو مکالمے کی صورت میں بیان کی گئی ہے اور اکثر اوقات دلچسپ بحث کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ سطور بالا میں ہم نے بیدل کی مثنویات کا ایک ایک کرکے مطالعہ کیا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کا مقام فردوسی، رومی، نظامی اور دوسرے عظیم شعرا کے ہم پایہ ہے جو طویل نظموں کے لکھنے میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔

ابھی ابھی اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا تھا کہ بیدل کی مثنوی 'عرفان' میں مختلف اقسام کی شاعری ملتی ہے۔ بیدل کے اشعار کی ان تمام قسموں کے متعلق میں ایک بنیادی بات بیان کر دینا چاہتا ہوں لیکن ایسا کرنے سے پہلے میں اس نکتے پر زور دوں گا کہ سیر و سفر کے دوران میں بیدل جن مناظر کو دیکھتے تھے، ان سے محبت کرنے اور انھیں بیان کرنے کے علاوہ اس ملک سے بھی انھیں بڑی محبت تھی جس میں وہ مناظر پائے جاتے تھے۔ ہندوستان کے وہ بے حد مداح ہیں۔ اس کی رنگینی، عطر بیزی اور نور آفرینی سے انھیں اُلفت ہے۔ وہ پان کے بھی دلدادہ ہیں اور کئی مقامات پر دل کھول کر اس کی تعریف کرتے ہیں۔

اب بیدل کی تصنیفاتِ شعری کے متعلق بنیای نکتہ بتایا جاتا ہے۔ اگر ہم ایک سرے سے دوسرے سرے تک ان کے کلام کا مطالعہ کر جائیں تو پتا چلتا ہے کہ ان کے اشعار ان کے فلسفیانہ خیالات میں رنگے ہوئے ہیں۔ مثنوی 'طور معرفت' پر غائر نگاہ ڈالنے سے واضح ہو جائے گا کہ انسان کے متعلق عالمِ اکبر ہونے کا نظریہ کس طرح تمام مثنوی میں ایک مخفی برقی رو کی طرح ساری ہے۔ اسی طرح ان کی باقی مثنویات، تمام غزلیات اور ان کے قصائد وغیرہ کا مطالعہ کیا جائے تو ہر جگہ یہی حقیقت کارفرما نظر آتی ہے۔ مندرجہ ذیل دو اشعار پر غور کیا جائے:

دل ہر قطرہ گردابیست غوّاص حقیقت را
تأمل در بنِ ہر مو گرہ صد بار می بیند

خیال آشفتگی تحمل اگر شود صرف یک تأمل
دل غباری و صد چمن گل نگاه سوری و صد چراغان

یہاں بھی پس منظر بعید میں انسان کے متعلق بیدل کا یہی نظریہ کام کرتا دکھائی دیتا ہے کہ وہ دیکھنے میں تو عالمِ اصغر ہے مگر حقیقت میں عالمِ اکبر:

بہ معنی محیط و بصورت نمی

اسی طرح جب بیدل کہتے ہیں کہ ماہ منیر، چمک دار ستاروں، رنگین شفق اور نظر فریب قزح میں ہمیں صرف حسن انسانی کا پرتو نظر آتا ہے تو یہ نتیجہ نہیں اخذ کرنا چاہیے کہ شاعر کا تخیل آوارہ ہو گیا ہے بلکہ ہمیں اس طرف دھیان دینا چاہیے کہ مابعد الطبیعیات کی رموز سے آگاہ بیدل ہمیں کہہ رہے ہیں کہ انسان ہی وہ روح اعظم ہے جس کی بدولت تمام کائنات کو زندگی نصیب ہوئی۔ بیدل کی تصنیفات میں ایسے اشعار کی بڑی بہتات ہے جو صرف ایک ایسا مفکر ہی لکھ سکتا تھا جو نظری امور پر غور کرنے کا عادی ہو۔ ذرا توجہ سے دیکھا جائے تو یہ امر منکشف ہو جاتا ہے کہ بیدل کے الفاظ کے لیے مسلسل فکری تجربہ پس منظر کا کام دے رہا ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر آپ دیکھیں گے کہ انسان کے لیے ان کے خطابات اور استعارات انتہا درجے کے شاعرانہ ہوتے ہوئے بھی دراصل ان کے فلسفے سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس غرض کے لیے اگر مثنوی 'عرفان' کا افتتاحیہ دیکھا جائے اور اُس قصیدے کا مطالعہ کیا جائے جس میں بیدل نے انسان کو مخاطب کیا ہے تو واضح ہو جائے گا کہ بیدل کا خطاب بڑا پُرزور ہے اور ساتھ ہی یہ حقیقت الم نشرح ہو جائے گی کہ ان کی فصاحت فکر سے گتھی ہوئی ہے۔ اس لیے ہم بیدل کے ہاں جس صنف شعر کا مطالعہ کریں، ہمیں اس میں ایک مفکر شاعر پنہاں دکھائی دے گا۔

جیسا کہ خوش گو نے اپنے 'سفینہ' میں لکھا ہے اور مسٹر واحد اپنی تصنیف 'اقبال اور ان کا اسلوب اور فلسفہ' میں تحریر کرتے ہیں، یہ بات بیدل کے لیے مایۂ افتخار ہے کہ انھوں نے ابن العربی اور اسی قسم کے دوسرے مصنفین کے تجریدی فکر کو نہایت ہی شاعرانہ انداز میں بیان کیا ہے اور اس مقصد کے لیے اپنے عہد کے تازہ گو شعرا کے حسنِ بیان کو بڑی خوبی کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ اس لیے بیدل کے اسلوب کے متعلق یہ کہنا بجا ہے کہ انتہا درجے کے

مربوط نظام فکری کو نہایت ہی حسین پیرایے میں پیش کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ادبِ فارسی میں بیدل نے ایک بہت بڑا تجربہ کیا تھا۔ انھوں نے صوفیانہ فکر، فلسفیانہ خیالات اور بیان کی شیرینی کے امتزاج میں اس مہارت کا اظہار کیا کہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ اس نقطۂ نگاہ سے بیدل ان شعرائے عالم کی صف میں نظر آتے ہیں جنھوں نے فلسفیانہ خیالات کو انتہا درجے کے شاعرانہ انداز میں بیان کرکے ابدی شہرت حاصل کی۔

فلسفے اور شاعری کا یکجا نظر آنا تعجب انگیز نہیں۔ ہربرٹ ریڈ نے اپنے ایک فاضلانہ مقالے میں بڑی خوبی کے ساتھ یہ نکتہ واضح کیا ہے کہ ان دو کے درمیان کوئی تضاد نہیں پایا جاتا۔ وہ کہتے ہیں کہ چونکہ اس قسم کی شاعری عقل کی فتح و کامرانی کا نتیجہ ہوا کرتی ہے، جو اسے جملہ علوم اور عملی تجارب کو ایک مربوط نظام فکری عطا کرکے حاصل ہوتی ہے، اس لیے اس میں بڑی توانائی موجود ہوتی ہے۔ اس نوع کی شاعری ایسے خیالات کو ادا کرتی ہے جن کی اہمیت کا احساس شاعر کے دل میں بڑی شدت کے ساتھ پایا جاتا ہے۔

بیدل کی شاعری کے متعلق یہ بنیادی نکتہ ہمیں بتاتا ہے کہ ان کا آرٹ کے متعلق کیا رویہ تھا۔ وہ ان شعرا میں سے نہیں تھے جو صرف فن برائے فن کے قائل ہوتے ہیں، شعرگوئی میں اپنی بےنظیر مہارت وہ کسی اعلیٰ تر مقصد کے حاصل کرنے کے لیے استعمال میں لایا کرتے تھے، ایک ایسا مقصد جو فن سے بدرجہا بالاتر تھا۔ ان کے ہم عصر شعرا جنھیں اپنی تازہ گوئی پر ناز تھا، صرف بیان کی نزاکتوں کے دلدادہ تھے لیکن بیدل کے سامنے کوئی اور مقصد تھا۔ کہتے ہیں:

عرض مطلب دیگر و اظہار صنعت دیگر است
بیدل از آئینہ نتوان ساخت وضع جام را

وہ چاہتے تھے کہ ان کا فن صرف ان کے خیالات کے اظہار کا ذریعہ بنے۔ دوسرے الفاظ میں ان کے خیال کے مطابق ابلاغ ہی اسلوب ہے۔ زندگی میں ان کا ایک مقصد تھا۔ وہ انسانیت کبریٰ کا احیا چاہتے تھے اور ان کی خواہش تھی کہ ان کا فن ان کے اس مقصد رفیع کے تابع ہو۔ ان کے عہد کے دوسرے شعرا شہنشاہوں اور شہزادوں کی مدح گوئی کیا کرتے تھے اور قصائد میں اپنے

غیر حقیقی خیالات بیان کیا کرتے تھے لیکن ان کے قلم سے جو مصرع بھی نکلا ، ان کے خلوص دل کی آئینہ داری کرتا تھا ، اس لیے وہ اپنے آپ کو مداحِ فطرت کہا کرتے تھے - انھوں نے نہ تو ملوک کی قصیدہ نگاری کی ، نہ وہ آرٹ کی دیوی کے ہی پجاری بنے ، بلکہ انھوں نے اپنی غیر معمولی شاعرانہ صلاحیتیں انسانی فوز و فلاح کے لیے استعمال کیں اور یہ بے نظیر کارنامہ انھوں نے اُس عہد میں سرانجام دیا جب کسی کے دل میں یہ خیال تک موجود نہ تھا کہ آرٹ ارفع اور اعلیٰ مقاصد کے لیے بھی وقف کیا جا سکتا ہے -

(اپریل ۱۹۵۸ع)

☆ ☆ ☆

سید محمد اکرم

اقبال اور غزل

اقبال کے کلام میں شاعری کی قریب قریب تمام اقسام مثلاً غزل ، مثنوی ، رباعی ، قطعہ ، مسمّط ، ترکیب بند ، مستزاد اور قصیدہ پائی جاتی ہیں ، لیکن غزل ، مثنوی اور دوبیتی کی طرف اس کی توجہ خاص طور پر مبذول رہی - چنانچہ اس کے کلام کا بہت بڑا حصہ انھی اصنافِ سخن پر مشتمل ہے -

اگرچہ اقبال کی مثنویوں کی تعداد اس کی غزلوں کی نسبت بہت زیادہ ہے ، لیکن اس کی آہنگ پرور طبیعت ، جو آسمانی نغموں سے لبریز تھی ، غزل کی طرف بھی بہت مائل رہی - چنانچہ پہلی دو مثنویوں کے علاوہ اس کی بقیہ تمام مثنویوں میں غزل ملتی ہے - ''جاوید نامہ'' جو اس کی معرکۃ الآرا مثنوی ہے ، گوناگوں غزلوں سے مملو ہے اور یہ سبک شاید پہلی دفعہ فارسی شاعری میں اقبال کے ہاتھوں شروع ہوا ہے - جیسا کہ اس کے کلام سے واضح ہوتا ہے ، وہ بنیادی طور پر غزل سرا شاعر تھا - عارفانہ اور فلسفیانہ مسائل کے بیان کے لیے البتہ اس نے مثنوی اختیار کی - چنانچہ یہ امر اس کی پہلی فلسفیانہ مثنوی ''اسرار خودی'' سے قطعی طور پر واضح ہے -

اس کی دو تصانیف ''پیام مشرق'' اور ''زبور عجم'' کا بیشتر حصہ غزلیات پر مشتمل ہے - اقبال غزل میں سبکِ عراقی اور کسی حد تک سبک ہندی کے شعرا سے متاثر نظر آتا ہے - البتہ اس نے بے شمار ایسی غزلیں بھی کہی ہیں جو ہر لحاظ سے اس کی اپنی موزونیِ طبع کا نتیجہ اور ہر طرح کے تقلیدی اثر سے پاک ہیں -

جہاں تک شعرائے متقدم کے استقبال کا تعلق ہے ، اس نے سبک عراقی کے شعرا خصوصاً حافظ اور رومی کی پیروی کی ہے اور اپنی غزلیات کی ایک کثیر تعداد ان کے جواب کے لیے مخصوص کی ہے - اقبال نے ''پیام مشرق'' کی بہت سی

غزلیں لسان‌الغیب حافظ شیرازی کی پیروی میں کہی ہیں اور اس مجموعے کو مذکورہ کتاب میں "مئے باقی" کا عنوان دیا ہے اور یہ ترکیب حافظ کے اس معروف شعر سے ماخوذ ہے:

بده ساقی مئی باقی که در جنت نخواهی یافت
کنار آب رکناباد و گلگشت مصلی را[۱]

اسی طرح اور بھی اشارات ملتے ہیں جن سے حافظ کی پیروی ثابت ہوتی ہے، جیسا کہ اس شعر میں اقبال اپنی نوا کو شیرازی نوا کہتا ہے:

تنم گلی ز خیابان جنت کشمیر
دل از حریم حجاز و نوا ز شیراز است[۲]

علاوہ اس کے کہ اقبال حافظ کے انداز کو بے حد پسند کرتا تھا اور کہا کرتا تھا کہ جب میں حافظ کے رنگ میں ہوتا ہوں تو حافظ کی روح مجھ میں حلول کر آتی ہے، ایک اور سبب سے بھی اس نے حافظ کی پیروی میں غزلیں کہی ہیں۔ چونکہ اقبال چاہتا تھا کہ گوئٹے کے "دیوانِ مشرق" کا جواب دے، اور گوئٹے حافظ کی غزلیات کا شیدائی تھا، لٰہذا اقبال کے لیے ضروری ہو گیا کہ وہ اس جواب کو حافظ کی زبان اور اس کے مخصوص انداز میں دے۔ یہی وجہ ہے کہ "پیام مشرق" کی نسبت "زبور عجم" میں کم غزلیں حافظ کی تقلید میں کہی گئی ہیں۔ البتہ سابق الذکر تصنیف میں حافظ کا رنگ نمایاں طور پر نظر آتا۔

حافظ کے بعد غزل سرائی میں اقبال نے رومی کا استقبال کیا ہے۔ اگرچہ ان غزلوں کی تعداد محدود ہے، لیکن سوز بیان، شوریدگی اور شدت احساس، جو مولانا کی غزلیات کا خاصہ ہے، اقبال کی اکثر غزلوں میں بدرجۂ اتم موجود ہے۔ پھر سعدی، عراقی اور کسی حد تک جامی کا بھی اپنے اشعار میں استقبال کرتا ہے۔ سبک خراسانی میں اقبال، منوچہری اور ناصر خسرو علوی سے کسی قدر متاثر دکھائی دیتا ہے۔

اگرچہ اقبال ایران سے باہر پہلا شخص ہے جس نے سبک ہندی کے عیوب و نقائص کو محسوس کیا اور اس سے کنارہ کشی اختیار کی، لیکن پھر بھی وہ اس

۱۔ "دیوان حافظ" چاپ امیر کبیر، تہران ۱۳۳۷ھ، ص ۱۹۔
۲۔ "پیام مشرق"، لاہور، ص ۲۱۴، ۱۹۴۸ع۔

سبک کے ابتدائی دور کے بڑے بڑے شعرا خصوصاً نظیری نیشاپوری سے متاثر نظر آتا ہے -

نظیری اگرچہ سبک ہندی کا شاعر تصور کیا جاتا ہے ، وہ دراصل حافظ کا ایک کامیاب مقلّد تھا - اس نے بہت حد تک کوشش کی کہ اپنی غزلیات کو حافظ کا رنگ دے اور اس کی پیروی کرے ، لیکن ہندی ماحول کے زیر اثر وہ مضمون آفرینی اور دقت خیال وغیرہ کی طرف متوجہ ہوگیا - نتیجہ یہ ہوا کہ وہ حافظ کے اعجاز فن اور حسنِ بیان کو اپنے شعر میں محفوظ نہ رکھ سکا - سبک ہندی کے دوسرے شعرا ، جن سے اقبال متاثر دکھائی دیتا ہے ، عرفی شیرازی اور غالب دہلوی ہیں - ان دو نامور شاعروں سے اقبال کے اثر پزیر ہونے کی بڑی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے فلسفہ یا حکمت کے پہلو کو اپنے شعر میں محفوظ رکھا ہے - ان دونوں کا فلسفہ شخصیت معنوی سے عبارت تھا جسے اقبال نے ایک خاص شکل و صورت دے کر ''فلسفۂ خودی'' سے موسوم کیا ہے - عرفی اور غالب سبک ہندی کے دوسرے شعرا کے برعکس ایک خاص شکوہ اور عظمت کے خواہاں تھے - چنانچہ انھوں نے اقبال کی توجہ کو خواہ مخواہ اپنی طرف مبذول کر لیا اور یہ اس کی عظیم روح کے ہم آہنگ بھی تھا - اقبال نے ان کے بعض اشعار کو اپنے کلام میں تضمین کیا ہے اور ان سے ذی قیمت معانی اخذ کیے ہیں - ان شعرا کے استقبال کے باوجود اس نے اپنے کلام کو حتی الامکان سبک ہندی کے نقائص سے محفوظ رکھا ہے - ڈاکٹر حسین خطیبی اس بارے میں لکھتے ہیں :

''سبک ہندی کا اثر ، جو اقبال کے اشعار میں نظر آتا ہے ، وہ ایک تو اس کے بعض مضامین اور افکار ہیں جو غزلوں ، مثنویوں اور اس کے سارے کلام میں کسی حد تک ملتے ہیں ، دوسرے سبک ہندی کی اصطلاحات اور ترکیبات ہیں جو ہندوستان میں مستعمل اور ہماری فارسی سے مختلف ہیں - اسی قسم کے بعض کلمات ہیں جو اس کی غزلوں وغیرہ میں کہیں کہیں دکھائی دیتے ہیں اور یہی الفاظ سبک عراقی کے اشعار سے اسے مختلف کرنے کا سبب ہیں -''[1]

۱- ''اقبال ایرانیوں کی نظر میں'' کراچی ۱۹۵۷ع ، ص ۱۳۵ - ۱۳۶ -

جیسا کہ اُوپر بیان کیا گیا ہے ، اقبال حافظ اور مولانائے روم کا پیرو ہے اور بالخصوص غزل میں حافظ کے بہت نزدیک جا پہنچتا ہے ۔ اس نے اپنی غزلیات کا ایک عظیم حصہ کیا قافیہ ، ردیف اور وزن کے لحاظ سے اور کیا ترکیب ، اصطلاح اور مضمون کے اعتبار سے ان دو نامدار شاعروں کی تقلید میں کہا ہے اور اس تقلید میں اقبال نے کافی حد تک کامیابی حاصل کی ہے ۔ فارسی ادب میں ایسے شاعر بہت کم ملیں گے جو لسان الغیب کی تقلید میں اس حد تک کامیاب ہوئے ہوں ۔

اقبال نے کچھ ایسی غزلیں بھی کہی ہیں جو قافیہ ، ردیف اور بحر کے اعتبار سے تو حافظ اور رومی کی غزلیات سے مختلف ہیں لیکن ان میں وہی اصطلاحات ، تراکیب اور اسلوب بیان ہیں جو حافظ اور رومی کا خاصہ ہیں ۔ اس نے عرفان و تصوف کے نہایت عمیق مسائل کو جدید فلسفے کی آمیزش دے کر نہایت فصیح الفاظ کے سانچوں میں ڈھالا ہے اور شعر کی صحت و سلامتی کو کہاں تک پہنچایا ہے ۔

حافظ کی اس تمام تقلید کے باوجود اقبال ایک بنیادی اعتبار سے حافظ سے بہت مختلف ہے ۔ اس کی شاعری کا نصب العین حافظ کے بالکل برعکس ہے ۔ ہمیں اقبال کے کلام میں سکون ، گوشہ نشینی اور راحت طلبی کا پہلو بالکل نہیں ملتا ۔ وہ قطعی طور پر ایک جفا طلب ، مبارز اور انقلاب انگیز شاعر ہے جس نے غزل کے وسیلے سے یہ کوشش کی ہے کہ وہ مشرقی لوگوں کو جو کارزار حیات سے فرار کرکے میخانوں اور خانقاہوں کے گوشوں میں پناہ گزیں ہو رہے ہیں ، میدان عمل میں لائے ، ان کے مردہ پیکروں میں شجاعت اور دلیری کی روح پھونکے اور انھیں متحد کرکے ایک عظیم قوم کی صورت میں بدل دے ۔ غزل سرائی سے اقبال کا مقصود اس اصلاح معنوی کے علاوہ کچھ نہیں تھا ۔

غزل ، جیسا کہ اس کی تاریخ سے معلوم ہے ، ایسی صنف سخن کا نام ہے جس میں شعرا عموماً اپنے قلبی جذبات اور عواطف کو بڑے مترنم الفاظ اور دلنشیں اشاروں کے ساتھ بیان کرتے ہیں ۔ سنائی کے بعد جب صوفیہ نے غزل سرائی شروع کی تو غزل کا میدان اور بھی وسیع ہوگیا ۔ صوفیہ نے اپنے قلبی جذبات اور اندرونی عواطف کے علاوہ غزل میں فلسفۂ تصوف کو بھی بیان کرنا شروع کر دیا اور اس طرح انھوں نے غزل کی بنیاد اپنے گوناگوں معنوی افکار اور احساسات پر رکھی ۔

حافظ کی غزل ایسے کلام کا بہترین نمونہ ہے جس کی تقلید میں آنے والے شعرا نے خامہ فرسائی کی ۔ بعد ازاں تصوف کے مضامین غزل کے لیے مخصوص ہوگئے اور فارسی شاعری کی روح و رواں بن گئے ، یہاں تک کہ ہر شاعر، خواہ وہ رند فاسق ہی کیوں نہ ہوتا ، اپنے اشعار میں بایزید اور منصور کے اسرار کی لاف زنی کرتا ، نہایت عارفانہ مضامین باندھتا اور حقائق الٰہیہ کو عجیب و غریب تشبیہوں اور استعاروں کا لباس پہناتا ۔

اقبال نے غزل کو اس کے روایتی فرسودہ مضامین کے دائرے سے نکال کر اس کے دامن کو انسانی زندگی کے افکار سے بھر دیا ۔ اس نے غزل میں مشرق و مغرب کے فلسفیوں کو ہم‌آہنگ کیا اور بطور نتیجہ روح اور مادے میں یک جہتی پیدا کی ۔ اقبال نے یاس و غم اور حزن و ملال کے مضامین پر ، جو ہمارے مشرقی شعرا کا موروثی سرمایہ ہیں ، سخت تنقید کی اور ان کی بجائے سعی و کوشش اور عظمت و شہامت کو اپنے شعر کا ہدف قرار دیا ۔

اقبال نے اپنی غزل میں کوشش کی ہے کہ وہ اسلامی تمدن کی گزشتہ شان و شوکت کو مسلمانوں کی نظروں کے سامنے مجسّم کر کے انھیں اپنی حقیقی عظمت کا احساس دلائے اور اس عظیم الشان تمدن کی نوائے رفتہ کو دوبارہ پیدا کرے ۔ اقبال کی غزل ، مستی اور سکر کے برعکس پڑھنے والے کو رفعت فکر اور علو ہمت سے نوازتی ہے ۔ اس کی شراب ایسی آگ ہے جو شیشۂ روح کو پگھلا دیتی ہے ، اس کا نغمہ ایسا آہنگ ہے جس سے دلوں میں حرکت اور وجد کی کیفیت پیدا ہوتی ہے ۔ اقبال غزل کی کیفیت کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے :

غزل سرای نواہای رفتہ باز آور
باین فسردہ دلان حرف دل نواز آور

کنشت و کعبہ و بتخانہ و کلیسا را
ہزار فتنہ ازان چشم نیم باز آور

ز بادۂ کہ بخاک من آتشے آمیخت
پیالۂ بجوانان نو نیاز آور !

نئی کہ دل ز نوایش بسینہ می رقصد
مئی کہ شیشۂ جان را دہد گداز آور

به نیستان عجم باد صبحدم تیز است
شرارهٔ که فرو می چکد ز ساز آور[1]

یہاں چند غزلیں ، جو اقبال نے حافظ اور رومی کی تقلید میں کہی ہیں ، بطور نمونہ درج کی جاتی ہیں تاکہ غزل سرائی میں اس کا صحیح مرتبہ و مقام واضح ہو جائے - حافظ کی اس غزل کی پیروی میں :

خیز و در کاسهٔ زر آب طربناک انداز
بیشتر زانکه شود کاسهٔ سر خاک انداز

عاقبت منزل ما وادیٔ خموشان است
حالیه غلغله در گنبد افلاک انداز

چشم آلوده نظر از رخ جانان دور است
بر رخ او نظر از آئینهٔ پاک انداز[2]

اقبال نے یہ غزل کہی ہے :

ساقیا بر جگرم شعلهٔ نمناک انداز
دگر آشوب قیامت بکف خاک انداز

او بیک دانهٔ گندم بزمینم انداخت
تو بیک جرعهٔ آب آنسوی افلاک انداز

عشق را بادهٔ مرد افگن و پُر زور بده
لای این باده به پیمانهٔ ادراک انداز

حکمت و فلسفه کرد است گران خیز مرا
خضر من ! از سرم این بار گران پاک انداز

خرد از گرمیٔ صهبا بگدازے نرسید
چارهٔ کار بآن غمزهٔ چالاک انداز

بزم در کشمکش بیم و امید است هنوز
همه را بے خبر از گردش افلاک انداز

۱- ”زبور عجم“ ، لاہور ۱۹۴۸ع ، ص ۸ -
۲- ”دیوان حافظ“ ، ص ۱۹۳ -

می توان ریخت در آغوش خزان لالہ و گل
خیز و بر شاخ کہن خون رگ تاک انداز[1]

حافظ : اگرچہ عرض ہنر پیش یار بے ادبی است
زبان خموش و لیکن دہان پر از عربی است[2]

اقبال : بشاخ زندگیٔ ما نمی ز تشنہ لبی است
تلاش چشمۂ حیوان دلیل کم طلبی است[3]

حافظ : خیز تا از در میخانہ کشادی طلبیم
برہِ دوست نشینیم و مرادی طلبیم[4]

اقبال : چارہ این است کہ از عشق کشادی طلبیم
پیش او سجدہ گزاریم و مرادی طلبیم[5]

ان غزلوں کے علاوہ ، جو اقبال نے حافظ کی پیروی میں کہی ہیں ، بے شمار ایسے اشعار اقبال کے کلام میں ملتے ہیں جن میں حافظ کا رنگ غالب نظر آتا ہے ؛ مثلاً یزید بن معاویہ کے اس شعر کو :

انا المسموم ما عندی بتریاق ولا راق
ادر کأسا و ناولہا الا یا ایّہا الساق

حافظ نے اس طرح باندھا ہے :

الا یا ایّہا الساقی ادر کأسا و ناولہا
کہ عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلہا[6]

۱- ''زبور عجم'' لاہور ۱۹۴۸ع ، ص ۴۰ ، ۴۱ -
۲- ''دیوان حافظ'' ، ص ۶۰ -
۳- ''پیام مشرق'' ، ص ۱۹۸ -
۴- ''دیوان حافظ'' ، ص ۲۶۳ -
۵- ''پیام مشرق'' ، ص ۲۲۷ -
۶- ''دیوان حافظ'' ، ص ۱۸ -

اقبال ان الفاظ کو ایک مختلف مفہوم میں یوں استعمال کرتا ہے :

دل گیتی ! انا المسموم ، انا المسموم فریادش
خرد نالان کہ ما عندی بتریاقٍ ولا راقی[1]

حافظ : شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین حایل
کجا دانند حال ما سبکساران ساحلہا[2]

اقبال : شب تاریک و راہ پیچ پیچ و بے یقین راہی
دلیل کاروان را مشکل اندر مشکل افتاد است[3]

اقبال کی غزل جو اس مطلع سے شروع ہوتی ہے :

بملازمان سلطان خبری دہم ز رازی
کہ جہان توان گرفتن بنوای دلگدازی[4]

آہنگ اور الفاظ کے اعتبار سے حافظ کی اس غزل کو ہمارے ذہن میں دہرا دیتی ہے :

بملازمان سلطان کہ رساند این دعا را
کہ بشکر پادشاہی ز نظر مران گدا را[5]

اقبال کا قطعہ جو اس بیت سے شروع ہوتا ہے :

بیا کہ تازہ نوا می تراود از رگ ساز
مئی کہ شیشہ گدازد بہ ساغر اندازیم[6]

فوراً حافظ کی مشہور غزل کے اس مطلع کو ہمارے ذہن میں لے آتا ہے :

بیا تا گل بیفشانیم و می در ساغر اندازیم
فلک را سقف بشگافیم و طرح نو در اندازیم[7]

۱- ''زبور عجم'' ، ص ۳۹ -
۲- ''دیوان حافظ'' ، ص ۱۸ -
۳- ''زبور عجم'' ، ص ۱۴۶ -
۴- ''پیام مشرق'' ، ص ۱۷۶ -
۵- ''دیوان حافظ'' ، ص ۲۲-
۶- ''پیام مسرق'' ، ص ۲۵۷ -
۷- ''دیوان حافظ'' ، ص ۲۶۷ -

حافظ کے اس مشہور شعر کا جواب :

اگر آن ترک شیرازی بدست آرد دل مارا
بخال ہندوش بخشم سمرقند و بخارا را[1]

اقبال نے یوں دیا ہے :

بدست ما نہ سمرقند و نی بخارا ایست
دعا بگو ز فقیران بہ ترک شیرازی[2]

اقبال نے حافظ کے اشعار کو بعض اوقات تغییر لفظی کے ساتھ مثنوی میں بھی استعمال کیا ہے ، مثلاً :

چیست یاران بعد ازین تدبیر ما
رخ سوی میخانہ دارد پیر ما[3]

حافظ کے اس شعر سے اقتباس ہے :

دوش از مسجد سوی میخانہ آمد پیر ما
چیست یاران طریقت بعد ازین تدبیر ما[4]

ان غزلوں کے علاوہ ، جو اقبال نے حافظ کے جواب یا اس کی تقلید میں کہی ہیں ، بہت سی ایسی غزلیں خصوصاً ''پیام مشرق'' میں ملتی ہیں جن میں حافظ کا خاص رنگ نمایاں ہے اور پڑھنے والے کی توجہ فوراً لسان الغیب کی جاودانی غزلیات کی طرف مبذول ہو جاتی ہے ۔ اقبال کی ان غزلوں میں وہی قدرت بیان ، بلندیٔ مضامین اور قلندرانہ لہجہ تصوف کی چاشنی کے ساتھ ملتا ہے جو حافظ کی غزلیات کی جان ہے ۔ نمونے کے طور پر اقبال کی ایک غزل یہاں درج کی جاتی ہے جو اس کی جدتِ طبع کا نتیجہ ہے :

آشنا ہر خار را از قصۂ ما ساختی
در بیابان جنون بردی و رسوا ساختی

۱۔ ایضاً ، ص ۱۹ ۔
۲۔ ''ارمغان حجاز'' ، ص ۲۷۲ ۔
۳۔ ''اسرار خودی'' ، ص ۹۷ ۔
۴۔ ''دیوان حافظ'' ، ص ۲۴ ۔

جرم ما از دانهٔ ، تقصیر او از سجدهٔ
نی بآن بیچاره می سازی نه با ما ساختی
صد جهان سی روید از کشت خیال ما چو گل
یک جهان و آن هم از خون تمنا ساختی
پرتو حسن تو می افتد برون مانند رنگ
صورت می پرده از دیوار مینا ساختی
طرح نو افگن که ما جدت پسند افتاده ایم
این چه حیرت خانهٔ امروز و فردا ساختی[۱]

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے ، اقبال غزل سرائی میں حافظ کے بعد مولانائے روم کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اس جلیل القدر عارف کی پیروی کرتا ہے - اقبال کی بعض غزلوں کے اشعار بطور دلیل یہاں درج کیے جاتے ہیں - مولانا کی اس شعور انگیز غزل کی پیروی میں :

ہر نفس آواز عشق میرسد از چپ و راست
ما بفلک میرویم عزم تماشا کراست[۲]

اقبال کہتا ہے :

گریهٔ ما بی اثر نالهٔ ما نا رساست
حاصل این سوز و ساز یک دل خونین نواست
در طلبش دل تپید دیر و حرم آفرید
ما به تمنای او ، او بتماشای ماست
پردگیان بی حجاب ، من به خودی در شدم
عشق غیورم نگر ! میل تماشا کراست
مطرب میخانه دوش نکتهٔ دلکش سرود
باده چشیدن خطاست ، باده کشیدن رواست
زندگی رہروان در تگ و تا زست و بس
قافلهٔ موج را جاده و منزل کجاست

۱- ''پیام مشرق'' ، ص ۱۸۲ -
۲- ''کلیات شمس'' انتشارات دانشگاہ تہران ۱۳۳۶ ، جز اول ، ص ۲۶۹ -

شعلۂ در گیر زد بر خس و خاشاک من
مرشد رومی کہ گفت ''منزل ما کبریاست''[1]

مولانا کی اس پُرسوز غزل کی تقلید میں جس کا مطلع ہے :

من بی خود و تو بی خود مارا کی برد خانہ
من چند ترا گفتم کم خور دو سہ پیمانہ[2]

اقبال جواب میں قطعی طور پر عارفانہ شعر کہتا ہے :

فرق نہ نہد عاشق در کعبہ و بتخانہ
این جلوت جانانہ آن خلوت جانانہ[3]

رومی : ای شادی آن روزی کز راہ تو باز آئی
در روزن جان تابی ، چون ماہ ز بالائی[4]

اقبال : این گنبد مینائی ، این پستی و بالائی
در شد بدلِ عاشق ، با این ہمہ پہنائی[5]

رومی کی معروف غزل کے جواب میں جس کا مطلع ہے :

بنمای رخ کہ باغ و گلستانم آرزوست
بگشای لب کہ قند فراوانم آرزوست[6]

اقبال قافیے کو تبدیل کر کے کہتا ہے :

تیر و سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست
با من میا کہ مسلک شبیرم آرزوست[7]

۱- ''پیام مشرق'' ص ۲۰۴ - مولانا کا شعر یوں ہے :

خود ز فلک برتریم وز ملک افزون تریم
زین دو چرا نگذریم ؟ منزل ما کبریاست

۲- ''کلیات شمس'' جز پنجم ، ص ۱۱۹ -

۳- ''پیام مشرق'' ، ص ۱۹۷ -

۴- ''کلیات شمس'' ، ج ۵ ، ص ۲۹۹ -

۵- ''پیام مشرق'' ، ص ۲۰۰ -

۶- ''کلیات شمس'' ، ج ۱ ، ص ۲۵۵ -

۷- ''پیام مشرق'' ، ص ۱۸۵ -

رومی کی اس غزل کی پیروی میں :

ای یار مقام دل پیش آ و دمی کم زن
زخمی کہ زنی بر ما مردانہ و محکم زن[۱]

اقبال ایک نہایت ولولہ انگیز اور پرشور غزل کہتا ہے :

با نشہء درویشی در ساز و دمادم زن
چون پختہ شوی خود را بر سلطنت جم زن[۲]

رومی : پردہ بردار ای حیاتِ جان و جان افزای من
غمگسار و ہمنشین و مونس شبہای من[۳]

اقبال : شعلہ در آغوش دارد عشق بے پروای من
بر نخیزد یک شرار از حکمت نازای من[۴]

اقبال کی غزلیں جو مندرجہ ذیل مطلعوں سے شروع ہوتی ہیں ، رومی کے خاص انداز اور اسلوب کو نمایاں کرتی ہیں ۔ ان غزلوں کے پڑھنے سے فوراً رومی کی آہنگ پرور طبیعت یاد آتی ہے ، وہی ولولہ اور وہی مستی :

صورت نہ پرستم من ، بت خانہ شکستم من
آن سیل سبک سیرم ، ہر بند گسستم من[۵]

اور پھر کہتا ہے :

من بندۂ آزادم عشق است امام من
عشق است امام من ، عقل است غلام من[۶]

۱- ''کلیات شمس'' ، ج ۴ ، ص ۱۵۳ -
۲- ''زبور عجم'' ، ص ۱۰۶ -
۳- ''کلیات شمس'' ، ج ۴ ، ص ۲۰۶ -
۴- ''پیام مشرق'' ، ص ۲۲۰ -
۵- ایضاً ، ص ۱۷۹ -
۶- ''زبور عجم'' ، ص ۱۹۷ -

اور یہ غزل :

شب من سحر نمودی کہ بہ طلعت آفتابی
تو بہ طلعت آفتابی سزد این کہ بی حجابی[1]

رومی کے اس معروف شعر کو ، جو انسانی عظمت اور قدرت کی بہترین ترجمانی کرتا ہے :

بزیر کنگرۂ کبریاش مردانند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزدان گیر

اقبال نے یوں بیان کیا ہے :

در دشت جنون من جبریل زبون صیدی
یزدان بکمند آور ای ہمت مردانہ[2]

مولانا کے اس معروف شعر کے مفہوم کو :

حاصل عمرم سہ سخن بیش نیست
خام بدم ، پختہ شدم ، سوختم[3]

اقبال نے ایک دوبیتی میں یوں ادا کیا ہے :

ہزاران سال با فطرت نشستم
باو پیوستم و از خود گسستم
و لیکن سرگذشتم این دو حرف است
تراشیدم ، پرستیدم ، شکستم[4]

سبک عراق کے ان دو نامدار شاعروں کے علاوہ ، جن کا استقبال اقبال نے ان کے شایانِ شان کیا ہے ، ہم بعض دوسرے شعرا سے بھی ملتے ہیں جن سے اقبال کسی قدر متاثر ہوا ہے - کبھی وہ ان کی تقلید کرتا ہے اور کبھی ان کے اشعار کو تضمین کرتا ہے - اس سلسلے میں لفظِ ''تقلید'' سے مراد صرف لفظی تقلید ہے

۱- ایضاً ، ص ۵٦ -

۲- ''پیام مشرق'' ، ص ۱۹۸ -

۳- ''زندگانیٔ مولانا جلال الدین'' ، تہران ، مقدمہ -

۴- ''پیام مشرق'' ، ص ۷۱ -

ٹ کہ معنوی - معنی کے اعتبار سے اقبال دوسروں سے بے نیاز ہے - اس نے اپنے اشعار میں پیش پا افتادہ مضامین اور فرسودہ مطالب سے گریز کیا ہے - اس کی طبیعت ہمیشہ تازہ معنی اور جدید مضامین کی طرف مائل رہی ہے - وہ پرانے قوالب ضرور لیتا ہے مگر جو مفاہیم ان میں بیان کرتا ہے وہ قطعی طور پر جدید ہوتے ہیں ، کیونکہ ان کے مکتب میں دوسروں کے فکر کے مطابق سوچنا گدائی ہے - اگر اقبال کے کلام کے عارفانہ مضامین کو ، جو جابجا اس نے بیان کیے ہیں ، ایک طرف کر دیا جائے تو اس کے خیالات ہم دوسرے تمام شعرا سے مختلف پائیں گے - یہی تازہ مضامین اور بدیع افکار ہیں جنھوں نے اقبال کو اقبال بنایا ہے اور اسے روایتی شعرا کے زمرے سے نکال کر ایک خاص مقام دیا ہے -

سعدی کی تقلید میں ایک نظم ''قطرۂ آب'' کے عنوان سے اقبال نے کہی ہے جس میں ''بوستان'' کے دو شعر تضمین کیے ہیں اور ان سے جدید معانی اخذ کیے ہیں :

مرا معنیٔ تازۂ مدعا ست
اگر گفتہ را باز گویم رواست

''یکی قطرہ باران ز ابری چکید
خجل شد چو پہنای دریا بدید

کہ جای کہ دریاست من کیستم
گر او ہست حقا کہ من نیستم''

و لیکن ز دریا برآمد خروش
ز شرم تنک مایگی رو مپوش

تماشای شام و سحر دیدۂ
چمن دیدۂ ، دشت و در دیدۂ

بہ برگ گیاہی ، بدوش سحاب
درخشیدی از پرتو آفتاب

گہی ہمدم تشنہ کامان راغ
گہی محرم سینہ چاکان باغ

گہی خفتہ در تاک و طاقت گداز
گہی خفتہ در خاک و بے سوز و ساز

ز موج سبک سیر من زادۂ
ز من زادۂ در من افتادۂ
پیاسای در خلوت سینہ ام
چو جوہر درخش اندر آئینہ ام
گہر شو در آغوش قلزم بزی
فروزان تر از ماہ و انجم بزی[1]

اسی طرح اقبال نے ایک نظم ''طیّارہ'' کے عنوان سے سعدی کے خاص انداز میں لکھی ہے اور اس میں سعدی کے ایک شعر کو تضمین کیا ہے۔ شیراز کے اس عظیم الشان شاعر کی اس غزل کی پیروی میں:

دلی کہ عاشق و صابر بود مگر سنگ است
ز عشق تا بہ‌صبوری ہزار فرسنگ است[2]

اقبال نے غزل کہی جس کا مطلع ہے:

بیا کہ ساقی گل چہرہ دست بر چنگ است
چمن ز باد بہاران جوابِ ارژنگ است[3]

اقبال عراقی سے بھی متاثر ہوا ہے، اپنے اشعار میں اس کا نام لیتا ہے اور اس کے بعض اشعار کو تضمین کرتا ہے۔ عراقی کی اس مشہور عارفانہ غزل کی پیروی میں:

نخستین بادہ کندر جام کردند
ز چشم مست ساقی وام کردند[4]

اقبال نے یہ غزل کہی ہے جو قطعی طور پر فلسفیانہ رنگ لیے ہوئے ہے:

فنا را بادۂ ہر جام کردند
چہ بیدردانہ او را عام کردند

۱- ایضاً، ص ۱۳۰، ۱۳۱-
۲- ''کلیات شیخ سعدی''، تہران ۱۳۳۸، ص ۵۰۱-
۳- ''پیام مشرق''، ص ۱۷۷-
۴- ''کلیات شیخ فخر الدین ابراہیم عراقی'' تہران ۱۳۳۸، ص ۱۹۳-

تماشا گاه مرگ ناگہان را
جہان ماہ و انجم نام کردند
اگر یک ذرہ اش خوی رم آموخت
بافسون نگاہی رام کردند
قرار از ماچہ می جوئی کہ مارا
اسیرِ گردشِ ایام کردند
خودی در سینۂ چاکی نگدار
ازین کوکب چراغ شام کردند[۱]

عراقی کی غزل کے ایک مصرع کو اقبال نے اپنی ایک رباعی میں یوں تضمین کیا ہے:

گناہ عشق و مستی عام کردند
دلیل پختگان را خام کردند
باہنگ حجازی می سرایم
نخستین بادہ کاندر جام کردند[۲]

اسی طرح اقبال اپنے کلام میں جامی کا نام بھی لیتا ہے اور ایک خاص ارادت و احترام کا اظہار کرتے ہوئے اس کے شعر کو اپنی مثنوی میں تضمین کیا ہے:

کشتۂ انداز ملا جامیم
نظم و نثر او علاج خامیم
شعر لب ریز معانی گفتہ است
در ثنای خواجہ گوہر سفتہ است
"نسخۂ کونین را دیباجہ اوست
جملہ عالم بندگان و خواجہ اوست"[۳]

۱- "زبور عجم"، ص ۲۴۰، ۲۴۱ -
۲- "ارمغان حجاز"، ص ۳۰ -
۳- "اسرار خودی"، ص ۲۲، ۲۳ -

جامی کے اسم گرامی کو اپنے مرشد کے نام نامی کے ساتھ بھی لیتا ہے :

مرا از منطق آید بوی خامی
دلیل او دلیل نا تمامی
برویم بستہ در ہا را کشاید
دو بیت از پیر رومی یا ز جامی[1]

سبک خراسانی کے شعرا میں سے ، جیسا کہ قبلاً ذکر کیا ہے گیا ، منوچہری اور ناصر خسرو علوی کے اشعار کو اقبال اپنے کلام میں تضمین کرتا ہے لیکن وہ ان شعرا کے سبک سے چنداں متاثر نہیں ہے ، کیونکہ اس نے کبھی بھی ان کی تقلید میں طویل و عریض قصائد نہیں کہے ، بلکہ اس نے تمام کلام میں ایک آدھ قصیدے سے زیادہ تجاوز نہیں کیا ، اور وہ بھی نہایت مختصر اور سادہ ، مثلاً یہ قصیدہ جو "ساقی نامہ" کے عنوان سے کشمیر کے نشاط باغ کے ضمن میں لکھا گیا :

خوشا روزگاری ، خوشا نوبہاری
نجوم پرن رست از مرغزاری
زمین از بہاران چو بال تدروی
ز فوارہ الماس بار آبشاری
نہ پیچد نگہ جز کہ در لالہ و گل
نہ غلطد ہوا جز کہ بر سبزہ زاری

. . . الخ[2] -

چونکہ اقبال نے متقدمین کے دواوین کا گہرا مطالعہ کیا تھا لہٰذا ان کے ایک آدھ شعر کو کہیں نہ کہیں تضمین بھی کیا ہے ، مثلاً منوچہری کے ایک مصرع کو اپنی دوبیتی میں :

"الا یا خیمگی خیمہ فروہل
کہ پیش آہنگ بیرون شد ز منزل"
خرد از راندن محمل فروماند
زمام خویش دادم در کف دل[3]

۱- "ارمغان حجاز" ، ص ۱۸۹ -
۲- "پیام مشرق" ، ص ۱۳۳ -
۳- "ارمغان حجاز" ، ص ۲۷

اسی طرح ناصر خسرو علوی کی ایک غزل کو "جاوید نامہ" میں اس مطلع کے ساتھ نقل کرتا ہے :

"دست را چون مرکب تیغ و قلم کردی مدار
ہیچ غم گر مرکب تن لنگ باشد یا عرن"[1]

"پیام مشرق" میں ایک قطعہ "شاہین و ماہی" کے عنوان سے اقبال نے لکھا ہے جو ناصر خسرو کے مشہور قطعے "از ماست کہ برماست" کے مخصوص اسلوب کو قارئین کے ذہن میں دہرا دیتا ہے -

اور وہ قطعہ یوں شروع ہوتا ہے :

ماہی بچۂ شوخ بہ شاہین بچۂ گفت
این سلسلۂ موج کہ بینی ہمہ دریاست[2]

اقبال نے سبک ہندی کے شعرا کی پیروی میں اگرچہ بہت سی غزلیں کہی ہیں ، لیکن اس نے ان کے پیچیدہ اور مبہم اسلوب بیان سے کافی حد تک اجتناب کیا ہے ، جس کا خاصہ ریزہ کاری ، خیال بندی ، مضمون آفرینی اور مبالغہ ہے - اقبال نے اپنی ان غزلوں میں بھی سبک عراقی کی سادگی کو ہر جگہ ملحوظ رکھا ہے -

جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا ہے ، سبک ہندی کے شعرا میں سے نظیری ، عرفی اور غالب اس کی توجہ کا مرکز بنے رہے ہیں - یہاں ہم نمونے اور تقابل کے لیے ان کے بعض اشعار کو نقل کرتے ہیں -

نظیری کی ایک غزل کا مطع ہے :

گریزد از صف ما ہر کہ مرد غوغا نیست
کسی کہ کشتہ نشد از قبیلۂ ما نیست[3]

اقبال مندرجہ بالا شعر کے مصرع ثانی سے بے حد متاثر ہوا ہے اور اپنی تقریباً ساری غزل کو لفظی اور معنوی اعتبار سے اسی کی پیروی میں ختم کر دیا ہے - ہم اقبال

۱- "جاوید نامہ" ، ص ۲۰۵ -
۲- "پیام مشرق" ص ۱۳۵ -
۳- "دیوان نظیری نیشاپوری" ، تہران ۱۳۴۰ ، ص ، ۳۷ -

کی اس غزل کو یہاں نقل کرتے ہیں :

ز خاک خویش طلب آتشی کہ پیدا نیست
تجلیٔ دگری در خور تقاضا نیست
بملک جم ندہم مصرع نظیری را
''کسی کہ کشتہ نہ شد از قبیلۂ ما نیست''
اگرچہ عقل فسون پیشہ لشکری انگیخت
تو دل گرفتہ نہ باشی کہ عشق تنہا نیست
تو رہ شناس نۂ ، وز مقام بی خبری
چہ نغمہ ایست کہ در بربط سلیمیٰ نیست
نظر بخویش چنان بستہ ام کہ جلوۂ دوست
جہان گرفت و مرا فرصت تماشا نیست
ز قید و صید نہنگان حکایتی آور
مگو کہ زورقِ ما روشناس دریا نیست
مرید ہمت آن رہروم کہ پانگذاشت
بہ جادۂ کہ در و کوہ و دشت و دریا نیست
برہنہ حرف نہ گفتن کمال گویائی است
حدیث خلوتیان جز بہ رمز و ایما نیست[1]

نظیری : گر بسخن در آورم عشقِ سخن سرای را
بر برو دوش سر دہی گریۂ ہای ہای[2]

اقبال : باز بہ سرمہ تاب دہ چشم کرشمہ زای را
ذوقِ جنون دو چند کن شوق غزل سرای را[3]

نظیری : ہر کہ نوشید میٔ عشق تو نسیانش نیست
وانکہ محو تو شد اندیشۂ جرمانش نیست[4]

۱- ''پیامِ مشرق''، ص ۱۸۸ ، ۱۸۹ ، ۱۹۰ -
۲- ''دیوان نظیری''، ص ۲۶ -
۳- ''پیامِ مشرق''، ص ۱۹۲ -
۴- ''دیوان نظیری''، ص ۷۹ -

اقبال : حکمت و فلسفہ کاری است کہ پایانش نیست
سیلیٔ عشق و محبت بہ دبستانس نیست[۱]

نظیری کے بعد ہم ایک اور زبردست شاعر کے روبرو ہوتے ہیں جسے بلا تردید سبک ہندی کے شعرا کا سرتاج اور سر سلسلہ کہنا چاہیے اور وہ عرفی شیرازی ہے جس نے اکبر اور جہانگیر کے درباروں میں بے مثال قصائد کہے اور اپنی عظمتِ فکر اور قدرتِ طبع کا سکہ بٹھایا ۔ اس کی شہرت اس کی حین حیات میں ہندوستان کے علاوہ تمام ایران اور ترکی میں پھیل چکی تھی ۔ عرفی میں جو چیز اقبال کو متاثر کرتی ہے وہ اس کی مہیّج اور ولولہ انگیز روح ہے جو اقبال کے بلند خیالات کے ساتھ سازگار اور ہم آہنگ ہے ۔ اقبال عرفی کے ان پُر معنی اشعار کو ، جن میں حرکت اور سعی و کوشش کا پیغام ہے ، نہایت سراہتا ہے اور اس تاثر کے نتیجے میں اس نے ''بانگِ درا'' میں ایک عمدہ نظم عرفی کی تعریف میں کہی ہے جو اس کے بلند مقام کو متعین کرتی ہوئی اسے مفکرین کی صفِ اعلیٰ میں جگہ دیتی ہے :

محل ایسا کیا تعمیر عرفی کے تخیل نے
تصدق جس پہ حیرت خانۂ سینا و فارابی

. . . الخ[۲]

اقبال اپنے اشعار میں عرفی کے ایک معروف قصیدے سے ، جس کا مطلع حسب ذیل ہے ، نہایت متاثر ہے اور اس کے بعض اشعار کو اپنے کلام میں جگہ جگہ تضمین کرتا ہے :

ز خود گردیدہ بر بندی چہ گویم کام جان بینی
بہان کز اشتیاق دیدنش زادی بہان بینی[۳]
نوا را تلخ تر می زن چو ذوق نغمہ کم یابی
حدی را تیز تر میخوان چو محمل را گران بینی[۴]

۱- ''پیامِ مشرق'' ، ص ۲۲٦ -
۲- ''بانگِ درا'' ص ٦٦۸ -
۳- ''کلیات عرفی شیرازی'' ، تہران ، ص ۲۱۱ -
۴- ایضاً ، ص ۲۱٦ -

اقبال ان شعروں کے مفہوم اور کافی حد تک ان کے الفاظ کو اپنی ایک دو بیتی میں یوں ضبط کرتا ہے :

عجم از نغمہ ام آتش بجان است
صدای من درای کاروان است
حدی را تیز تر خوانم چو عرفی
کہ رہ خوابیده و محمل گران است[1]

مندرجہ ذیل شعر میں عرفی کے اسی معروف قصیدے کے ایک مصرع کو اقبال یوں تضمین کرتا ہے :

''تو در زیر درختان ہمچو طفلان آشیان بینی''
بہ پرواز آ کہ صید مہر و ماہے میتوان کردن[2]

عرفی کہتا ہے :

لذیذ بود حکایت دراز تر گفتم
چنانکہ حرف عصا گفت موسیٰ اندر طور[3]

اقبال اس مضمون کو بہتر انداز میں یوں بیان کرتا ہے :

بحرفی می توان گفتن تمنای جہانی را
من از ذوق حضوری طول دادم داستانی را[4]

نظیری اور عرفی کے بعد اقبال غالب کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور وسعت فکر کے باعث اسے گوئٹے کا ہم پایہ قرار دیتا ہے ۔ اقبال غالب سے چند غزلوں کے قوالب لیتا ہے اور ان میں تازہ معانی اور بدیع مطالب کو بیان کرتا ہے ۔ یہ مطالب اسے سبک ہندی کے دائرے سے دور رکھتے ہیں ۔ یہاں ہم نمونے کے طور پر دونوں شاعروں کی غزلوں کے مطلعے درج کرتے ہیں :

غالب : اختری خوشتر ازینم بجہان میبایست
خرد پیر مرا بخت جوان میبایست[5]

۱- ''پیام مشرق'' ، ص ۱۸ -
۲- ''زبور عجم'' ، ص ۱۵۱ -
۳- ''کلیات عرفی'' ، تہران ص ٦۹ -
۴- ''زبور عجم'' ، ص ٧٦ -
۵- ''کلیات غالب'' ، لکھنؤ ۱۹۲۵ع ، ص ۳٦۸ -

اقبال اپنے فلسفۂ استحکام نفس پر زور دیتا ہوا کہتا ہے :

باز این عالم دیرینہ جوان می بایست
برگ کاهش صفت کوہ گران می بایست[۱]

غالب : سوخت جگر تا کجا رنج چکیدن دہم
رنگ شو ای خون گرم تا بہ پریدن دہم[۲]

اقبال اپنی جوّال اور فعّال روح کو کائنات کے ذرے ذرے میں منتشر کرتا ہوا کہتا ہے :

مثل شرر ذرہ را تن بہ تپیدن دہم
تن بہ تپیدن دہم بال پریدن دہم[۳]

غالب زندگی کے ظاہری فریب کو بے پردہ کرتا ہوا کہتا ہے :

نقاب دار کہ آئین رہزنی دارد
جمال یوسفی و فر بہمنی دارد[۴]

اقبال عقل کی عیاری کو بے نقاب کرتے ہوئے جواب دیتا ہے :

فریب کشمکش عقل دیدنی دارد
کہ میر قافلہ و ذوق رہزنی دارد[۵]

علاوہ ازیں اقبال غالب کے بعض اشعار کو اپنے کلام میں تضمین بھی کرتا ہے جیسا کہ مندرجہ شعر ''نقش فرنگ'' کے آخر میں ثبت ہے :

مژدۂ صبح درین تیرہ شبانم دادند
شمع کشتند و ز خورشید نشانم دادند[۶]

(اپریل ۱۹۶۷ع)

☆ ☆ ☆

۱- ''زبور عجم'' ، ص ۱۹۲ -
۲- ''کلیات غالب'' ، ص ۴۶۱ -
۳- ''زبور عجم'' ، ص ۱۷۳ -
۴- ''کلیات غالب'' ، ص ۴۱۲ -
۵- ''پیام مشرق'' ، ص ۱۹۴ -
۶- ''کلیات غالب'' ، ص ۳۹۱ -